GIUSEPPE ZUCCANTE

SOCRATE

FONTI - AMBIENTE - VITA - DOTTRINA

MILANO TORINO ROMA

FRATELLI BOCCA EDITORI

Depositario per la Sicilia: ORAZIO FIORENZA - PALERMO.

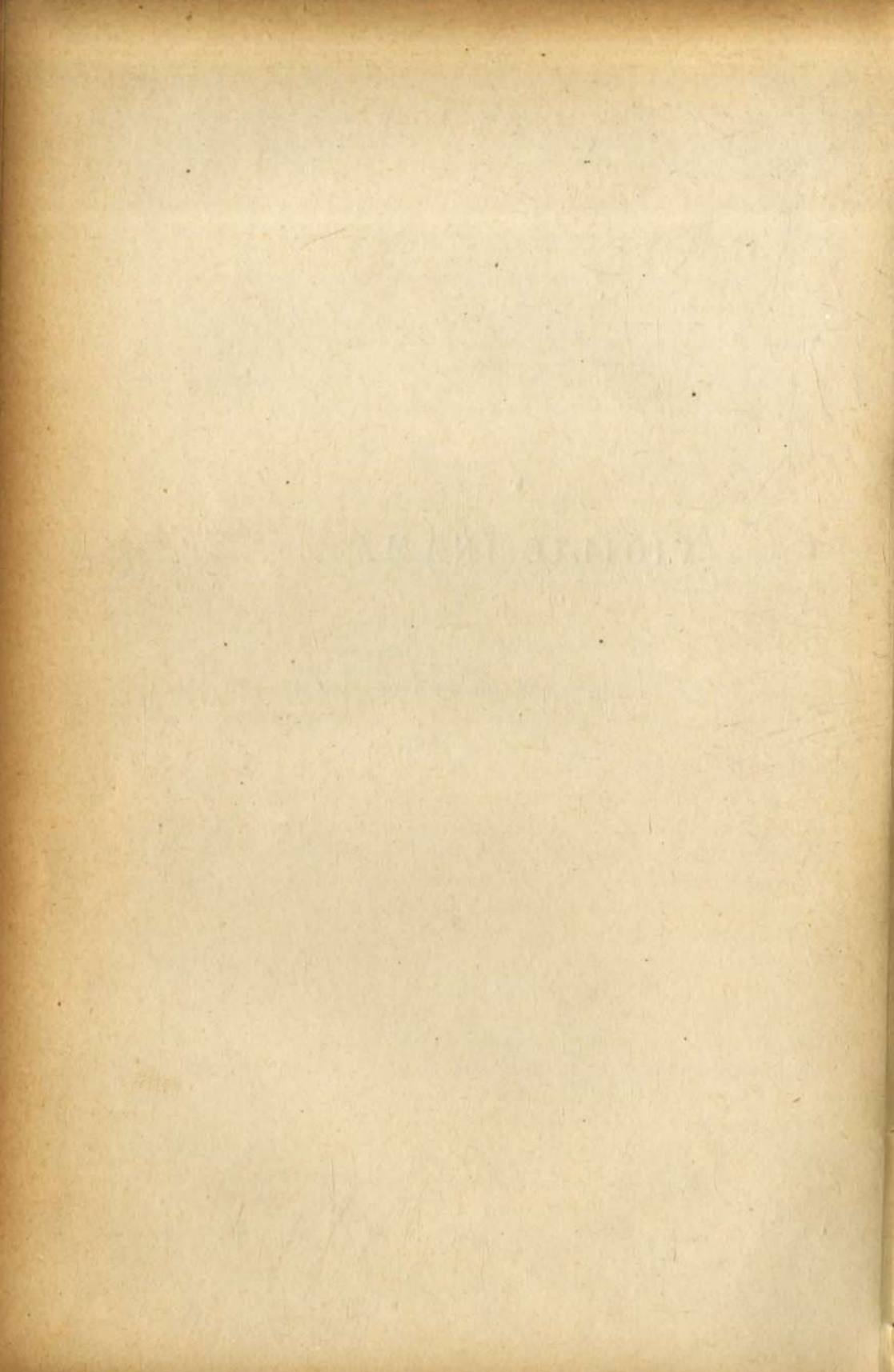
Deposito per Napoli e Provincia: SOCIETÀ COMMERCIALE LIBRARIA - NAPOLI

1909

A

VIGILIO INAMA

. . . . . . Sempre mai
L'ovra di voi e l'onorato nome
Con affezion ritrassi ed ascoltai.

Inferno, XVI, 58-60.

PREFAZIONE

Dire degl'intenti e dell'economia d'un libro parrebbe superfluo, quando il libro è già fatto e può mostrare anche a un lettore mediocremente attento com'esso fu concepito e come condotto.

Tuttavia, a togliere subito possibili equivoci e giudizi non esatti, mi si permettano qui, a modo di prefazione, brevi dichiarazioni in proposito.

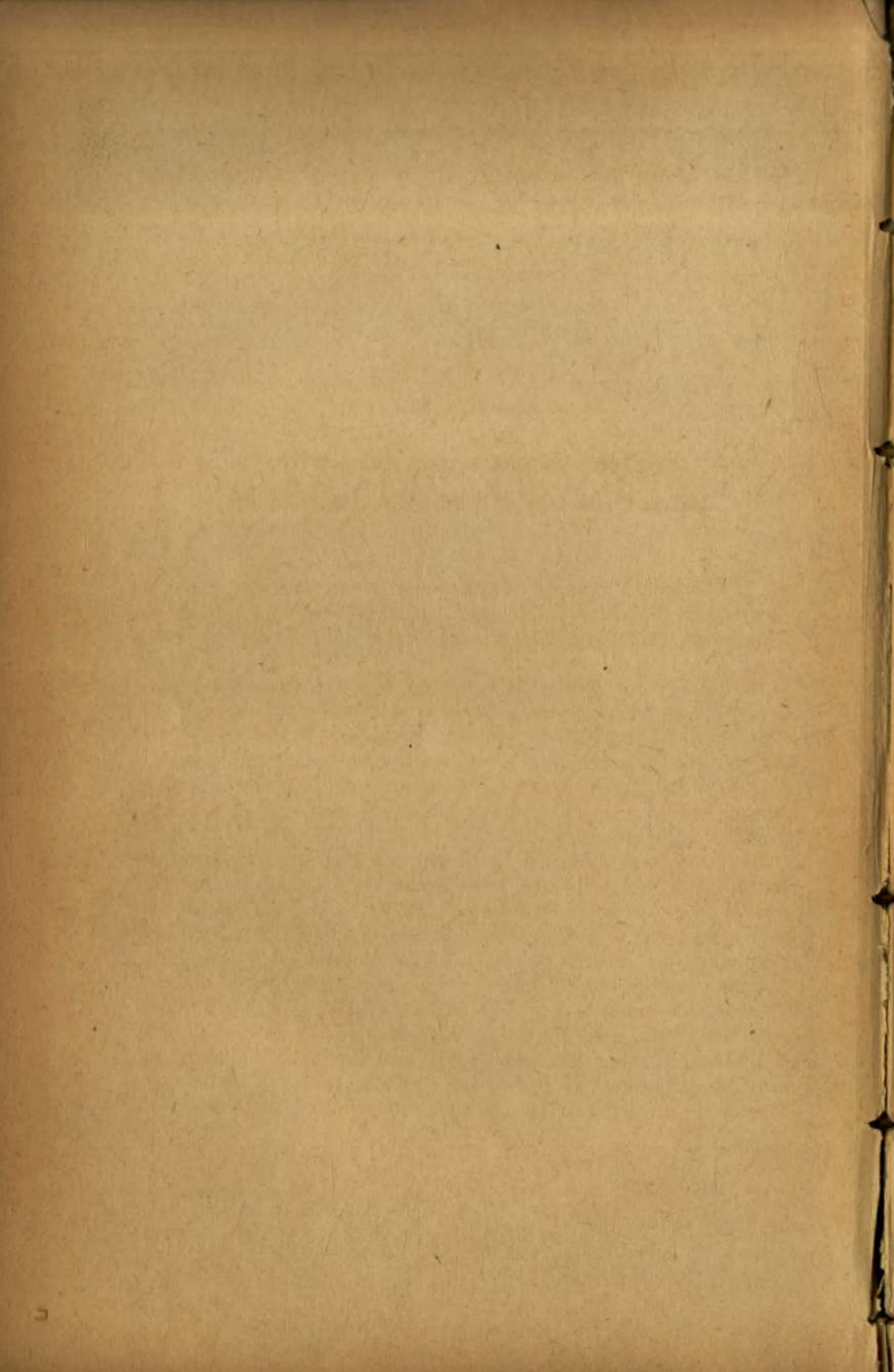
Io intendo far opera sovrattutto di ricostruzione e di critica: ricostruzione, non, come si fa spesso, a frammenti, quasi a sbalzi, di qualche punto, di qualche aspetto, di qualche lato palese o recondito, d'una dottrina e d'un uomo; ma integrale, coerente ricostruzione di tutta una dottrina, di tutto un uomo: critica, non, quasi per partito preso, audacemente negativa e distruttrice, ma critica misurata, pur nella negazione serena, e coll'intento finale di edificare e costrurre. Per ciò stesso non sarà questo un libro di semplice erudizione: gli eruditi hanno troppa tendenza a confinarsi nello studio delle parole, e a me pare, invece, che non si debba perdere il senso della realtà che si nasconde sotto le parole; chi vive in mezzo ai libri, ha da vedere soprattutto le cose di cui parlano i libri. Opera organica e viva vorrebb'essere questo mio Socrate. *Non si tratta d'astrazioni, d'idee vuote e spogliate d'ogni elemento umano: si tratta d'un uomo eroico e d'una dottrina eroicamente affermata; nè potrebbe la narrazione di cose così vive avere le apparenze della morte. Del resto, non apoteosi, in questo libro, e neanche difese o condanne; nessun preconcetto mi guida; nessuna tesi a priori devo far trionfare; il vero solo mi propongo, o quello che a me par vero attraverso fonti convenientemente vagliate, raccostate, integrate; lo storico deve inten-*

dere e spiegare, non lodare e biasimare. Nè raccolgo i pronunciati del maestro coll'intento di disporli secondo lo schema di questa o di quella filosofia; si avrebbe così un Socrate di maniera, da àggiungere a tanti altri, non il Socrate quale fu e quale dovette essere, spirito largo ed equanime, aperto a tutte le idee, non chiuso nelle angustie e nelle strettoie d'un sistema. E mi astengo di proposito da discussioni e polemiche; se non posso accordarmi con altri, od altri non s'accorda con me, nel giudicare le fonti o una fonte o un punto speciale di dottrina, basti un cenno, una nota, o, comunque, un esame brevissimo di tale diverso orientamento; un più lungo indugio sulle opinioni altrui, una critica esauriente di esse, specialmente in una letteratura così vasta e complessa, o richiederebbe un altro volume, o muterebbe sostanzialmente le proporzioni e l'economia di questo. Il quale vorrebbe raccomandarsi anche, in quanto è possibile, per certa rapidità e unità interiore.

Milano, gennaio 1909.

G. ZUCCANTE.

PARTE PRIMA

LE FONTI

CAPITOLO I.

Perchè Socrate non ha scritto.
Senofonte e Platone come fonti.

I. S' è scritto tanto di Socrate e della sua dottrina, che trattare ancora di questo argomento parrebbe men che opportuno. Eppure fu tanta, nel campo della filosofia e del pensiero, l'efficacia esercitata da quest'uomo; si connette a lui tanta e così vitale parte della storia dello spirito umano, che l'argomento è sempre nuovo e pieno di suggestione. Non ho bisogno poi di dire che la persona stessa del filosofo, questa volta, forse e anche più della dottrina da lui professata, si presenta a noi come circonfusa di fulgida aureola, per la vita tutta quanta vissuta in servigio degli uomini, per la morte affrontata coraggiosamente in difesa della verità e della giustizia.

Socrate, è ben noto, non ha scritto nulla, sicchè noi siamo costretti ad attingere da altri le notizie che riguardano la sua persona e la sua dottrina. Perchè non ha egli scritto? E come dobbiamo regolarci nell'attingere da altri le notizie che lo riguardano? Risolviamo queste due questioni, prima di tutto.

Quanto alla prima, ricordiamo ciò che Socrate stesso dice nell'*Apologia* platonica. Egli è persuaso che Dio gli abbia imposto di vivere per la filosofia e nello studio diligente di sè e degli altri, e afferma di voler piuttosto morire che disobbedire al comando del Dio, e smettere un istante solo dal filosofare e dal fare esortazioni e dimostrazioni a chiunque incontri (1). Egli è posto dal

(1) *Apol.*, IX, 23 B; XVII, 28 E-29 CDE.

Dio ai fianchi della città, quasi ella fosse un grande e generoso cavallo, dalla sua stessa grandezza fatto tardo e bisognoso di sprone per ridestarsi; i cittadini hanno bisogno d' un uomo come lui, che, destandoli e persuadendoli e biasimandoli un per uno, non cessi mai l' intero giorno di star loro addosso (1).

Questa coscienza d'una specie di missione morale avuta da Dio, si combinava, in Socrate, con una natura estremamente speculativa e dialettica. Nel *Parmenide* di Platone Socrate ci è rappresentato naturalmente portato fin da' suoi più giovani anni a correre, come un cane Lacone, di qua e di là dietro ai discorsi e a seguirne le orme (2): coll'età questo desiderio dei discorsi andò sempre più rinforzandosi in lui, fino a dominarlo interamente. La ricerca della conversazione e dell'esame, il commercio incessante cogli uomini divenne per Socrate un bisogno; un bisogno morale e intellettuale nello stesso tempo. Ei trascurava le cose proprie, andava continuamente attorno per la città, ora ai passeggi pubblici, ai ginnasi destinati agli esercizi corporali dei giovani, ora ai banchi dei trapeziti, alle adunanze dei sofisti, nelle botteghe degli artefici e talora perfino nelle case delle cortigiane (3), e dappertutto e con chiunque il volesse, faceva ricerca di ciò che è giusto, di ciò che è ingiusto, di ciò che è pio, di ciò che è empio, di ciò che è bello, di ciò che è turpe, e, in generale, di quante altre cose potessero interessare l'uomo e la società (4). E nelle sue conversazioni ei non facea distinzione di persona, poichè s'intratteneva egualmente coi politici e coi sofisti, cogli uomini d'arme e cogli artigiani, coi giovani ambiziosi e cogli studiosi, e con quanti altri cercassero la sua conversazione, o stimasse dover ricercare egli stesso. Ricercare egli stesso, perchè in realtà egli *andava a caccia* continuamente, è l'espressione che adopera spesso Platone, di chi conversasse con lui.

In tanta pubblicità ed esteriorità di vita, colla credenza così radicata in lui di adempiere una missione avuta da Dio, di pubblico educatore, col bisogno da lui così vivamente sentito della conversazione e della disputa, è possibile che Socrate potesse anche solo rivolgere il pensiero a scrivere? E scrivere che cosa, poi? Le conversazioni si fanno e non si scrivono; eccetto che non si scrivano quelle già fatte, nel qual caso perdono ogni interesse di

(1) *Apol.*, XVIII, 30 E.

(2) *Parmen.*, II, 128 C.

(3) Cfr. il singolare dialogo che ha Socrate (*Mem.* III, 11) colla etèra Teodota, intorno all'arte di allettare gli uomini.

(4) *Memor.*, I, 1, 16.

attualità, ed hanno solo un valore retrospettivo, storico, diremo così. Ma quest'opera di storico Socrate non avrebbe voluto riservare a se stesso: l'opera sua era ben altra. Avrebbe potuto scrivere conversazioni immaginarie, possibili, volte ad un intento educativo? Ma, in tal caso, come compiere quello che sovrattutto egli si proponeva, sottoporre ad esame i concetti altrui ed i suoi, scrutinare lo spirito degli altri ed il proprio, scovare e, per così dire, trarre alla luce, alla luce della coscienza, ciò che in questo spirito si nascondeva, come allo stato di latenza, nel buio dell'incoscienza? Questo era possibile solo per via della parola viva, per via di domande e risposte incessanti, per via di una conversazione che veramente avvenisse, insomma, in cui Socrate tenesse il primo posto e, senza parere, volgesse al raggiungimento del fine suo la conversazione medesima.

Non bisogna dimenticare anche che Socrate era una natura schiettamente popolana, il più vero rappresentante del popolo suo, l'ateniese, il popolo più finemente ciarliero, più amante dei discorsi, più volubile di lingua, che rammenti la storia. Per un popolo cosiffatto lo scrivere era come un perditempo; dovea essere un perditempo anche per Socrate. Egli poi, forse come conseguenza di tutto ciò, aveva una mediocre stima del libro, dello scritto. Nel *Fedro* di Platone abbiamo di questo una prova sicura, e ciò che Platone scrive nel *Fedro* a questo riguardo, pare si possa ritenere, dopo quanto abbiamo detto, come l'espressione vera del pensiero di Socrate. " Chi si pensa, dice Socrate in questo dialogo, di lasciare dopo di sè un'arte consegnata alla scrittura, ed ugualmente chi crede attingervi, come se potesse uscire da uno scritto qualche cosa di chiaro e di solido, darà prova di molta semplicità; e mostrerà d'ignorare l'oracolo d'Ammone, se crede che i discorsi scritti siano qualche cosa di più che un mezzo di ricordare, a chi sa già, l'argomento che essi trattano... Questo è proprio il male della scrittura, ed è affatto lo stesso della pittura. Anche le opere di questa ti stanno dinanzi come fossero vive; ma, se rivolgi loro un'interrogazione, molto gravemente si tacciono. E lo stesso è dei discorsi scritti. Tu credi ch'essi ti parlino da senno; ma, se poi tu li interroghi, proponendoti di imparare qualche cosa di ciò che dicono, ti dànno una sola risposta, e sempre la stessa. Una volta che il discorso è scritto, esso va da per tutto, per le mani ugualmente di chi l'intende, come di coloro per cui non è fatto; nè sa parlare a chi conviene, e tacere cogli altri, e quindi, maltrattato e attaccato ingiustamente, ha sempre bisogno che il padre suo venga in suo soccorso, mentre, da se stesso, non è in facoltà di difendersi e soccorrersi... Più

potente e migliore è, invece, l'altro discorso, quello che con la cognizione si scrive nell'animo del discente, che è buono a difendersi da se medesimo, e sa parlare e tacere con chi si conviene...; il discorso del sapiente che è vivo e animato, e del quale il discorso scritto si potrebbe dire un'immagine... Un agricoltore prudente... le sementi a cui metta proprio cura, praticando l'arte agraria, non le seminerà dove si conviene?... E chi abbia le cognizioni del giusto, del bello e del buono, avremo da dire che abbia meno senno dell'agricoltore, quanto all'andarle seminando?... Ei non le scriverà adunque nell'acqua dal nero colore, seminandole a mezzo della sua penna, con parole incapaci a soccorrersi da se medesime, e impotenti a mostrare il vero qual si conviene. ..... Egli attenderà invece, usando della dialettica e presasi l'anima che a ciò sia convenientemente disposta, a seminarvi e a farvi germogliare, con scienza, discorsi capaci di difendere se stessi e chi li ha seminati, discorsi fecondi, che, germogliando in altre anime, vi originino altri discorsi simili, i quali, riproducendosi incessantemente, rendono immortale la semente preziosa, e fanno godere a quelli che la possiedono, la più grande felicità che sia all'uomo concessa „ (1).

In questo luogo del *Fedro*, è facile vederlo, è condannata la scrittura; sebbene, badiamo, non è condannata, perchè si voglia incatenare il pensiero, bensì, al contrario, per vivificarlo. Lo scopo di Socrate, osserva il Cousin, “ è di spingere alla dialettica, di sostituire alla fede passiva, che impone ciò che è scritto, il movimento della riflessione che, rendendosi conto di ogni cosa e comunicando agli altri le sue ragioni di dubitare e di credere, ecciti e fecondi l'intelligenza, formi attraverso i secoli, fra tutti gli spiriti, conversazioni e discorsi immortali, in luogo di una fede immobile e d'una lettera morta, e perpetui così, d'età in età, verità sempre antiche e sempre nuove, scoperte dal pensiero, mantenute e propagate dal pensiero „ (2).

In un simile sistema, davvero, chi si espone a perdere di più, è chi scopre la verità e la trasmette alle generazioni seguenti; il suo nome, non raccomandato allo scritto, finirà col cadere nell'oblio. Ma a Socrate che importa questo oblio, in cui possa cadere la sua persona, se la verità trionfa e vive e si feconda nelle intelligenze? Nessun uomo al mondo fu tanto disinteressato quanto

(1) *Fedro*, LX-LXI, 275 C-277 A.

(2) Cousin, *Fragments Philosophiques: Antécédents du Phèdre*, p. 135-136, tom. I, quatrième édition, Paris, 1847.

Socrate: nessun uomo al mondo pensò meno a se stesso, e più ai grandi interessi della verità e della scienza! Del resto, occorre dire che Socrate s'ingannava, o almeno esagerava, quando sosteneva che il solo discorso parlato può produrre tutti i suoi frutti, comunicandosi e diffondendosi e fecondandosi da persona a persona, nella serie delle generazioni? Ci sarebbe oggi, non diremo la conoscenza, ma neppure il ricordo del pensiero e della dottrina di Socrate, se alcuni amici e discepoli suoi, i più eccellenti, non avessero scritto nell'*acqua dal nero colore, seminandoli per mezzo della loro penna*, i discorsi che contenevano quel pensiero e quella dottrina? Socrate voleva intendere sovrattutto che la verità non s'acquista senza fatica, senza il concorso vivo, efficace delle due parti, maestro e discepolo; che la scienza non concede i suoi tesori agli inerti, agli indifferenti e agli inetti. Ma chi potrebbe dire sul serio che non sia utile al più alto grado, anzi addirittura necessario, trasmettere e legare all'avvenire, per mezzo dello scritto, il frutto delle meditazioni d'un'intelligenza superiore, d'una vita tutta consacrata al culto della verità e della scienza?

II. Socrate adunque nulla ha scritto. Per verità, Platone nel *Fedone* (1) ci parla di certe poesie da lui composte nei suoi ultimi giorni, un inno ad Apollo e la versione poetica di alcune favole d'Esopo; ma erano componimenti senza importanza, e, in ogni modo, non sono a noi pervenuti (2). Di Socrate perciò e della sua dottrina nulla sapremmo, se non ce ne avessero scritto i suoi discepoli, Senofonte e Platone, a non contare Eschine, Antistene e Fedone, di cui non ci sono pervenute le opere che in molto scarsi frammenti. Senofonte e Platone sono le fonti principali, dirette, possiamo dire, a cui attingere le notizie riguardanti Socrate e la sua dottrina. A questi possiamo aggiungere Aristotele, nel non molto che ha scritto di Socrate, per la grande autorità dell'uomo, per la

---

(1) IV, 60 D - 61 B.

(2) Diogene Laerzio, II, 42, chiama *peana* l'inno ad Apollo composto da Socrate, e ne cita il primo verso: *Salve, Apollo Delio, ed Artemide, illustri garzoni*, riferendoci però che qualcheduno, Dionisodoro, ne contestava l'autenticità; e cita altresì i due versi con cui cominciava una favola verseggiata d'Esopo: *Una volta Esopo disse agli abitanti della città di Corinto: non giudicate della virtù con popolare criterio di sapienza*; versi, che Diogene a ragione dice cattivi, ma che esprimono una sentenza e vera e molto naturale in Socrate.

tradizione socratica, di cui è in qualche modo l'erede, per la poca distanza di tempo, che lo separa dal maestro (1).

Ma come servirci di queste fonti, specialmente delle due prime? In Senofonte e in Platone abbiamo il vero Socrate, o non invece un Socrate alterato, impicciolito o ingrandito? E, in questo caso, come regolarci, per avere il Socrate vero? È la seconda questione, cui si accennava in principio.

Senofonte, a non parlare d'altre opere sue, specialmente il *Convito* e l'*Economico*, in cui possa trovarsi qua e là il pensiero e lo spirito di Socrate, ha scritto i *Memorabili* per uno scopo determinato, quello di difendere il suo maestro dalle accuse a cui fu fatto segno, e che furono causa della sua condanna a morte. Questo scopo apologetico, nettamente dichiarato, costantemente proseguito, dovea limitare, circoscrivere dentro certi confini, la rappresentazione di Socrate. Era l'uomo e il cittadino, più che il filosofo, che Senofonte dovea rappresentare, appunto in opposizione a quelle accuse; era il lato morale e religioso, più che il filosofico, che del suo personaggio egli dovea mettere in rilievo: della sua pietà, della sua giustizia, della sua obbedienza alle leggi, dei servigi che sapeva rendere agli amici e ai concittadini, ei dovea parlare più che delle sue convinzioni teoretiche, delle sue idee speculative. È ben vero che in Socrate è difficile, anzi impossibile, distinguere l'uomo e il cittadino dal filosofo, e di qui quindi dovea procedere che, pur senza volerlo, Senofonte ci tramandasse, almeno nei suoi tratti essenziali, o in alcuni de' suoi tratti essenziali, la filosofia socratica. Ma qui un' altra considerazione si presenta. Senofonte non avea molto senso filosofico, era uomo essenzialmente pratico (2), e ciò dovea impedirgli bene

(1) Appunto su queste tre fonti noi fonderemo la nostra esposizione. Ciò che troviamo negli autori posteriori, osserva lo ZELLER (*Philosophie der Griechen*, II, 1, 3ª ediz, p. 149-150, in nota), è, per la massima parte, attinto a queste fonti più antiche: per quanto riguarda le informazioni che tali autori aggiungono alle testimonianze da esse forniteci, niente ce ne garantisce il valore storico.

(2) " Io non sono, dice Senofonte, che un uomo ordinario: pure so che la principal cosa è imparare il bene dalla stessa natura, poi da coloro che hanno veramente cognizione del bene, piuttosto che da coloro che sanno l'arte d'ingannare. Forse perciò i miei discorsi saranno privi d'eleganza; ma io non cerco questo: io cerco solo di dir cose rettamente pensate, di cui hanno bisogno quelli che ben si educano alla virtù: ora, non sono le parole che possano educare; sono i pensieri, se siano buoni... Io scrivo per essere retto, non per fare dei sofisti, ma dei saggi e della gente dabbene " (*Cinegetico*, c. XIII, § 4-5).

spesso di cogliere, o di cogliere a sufficienza, il valore, le esigenze, il nesso intimo, il vero spirito della dottrina del maestro; per modo da scambiare spesso con un vero e proprio insegnamento positivo di lui, quello che, per contro, era l'espressione del suo dubbio interno, che si scontrava coll'altrui ignoranza presuntuosa ed inconscia. Ricordo in proposito un luogo dei *Memorabili*: " Se vi sono persone, così Senofonte in questo luogo, che pensano di Socrate, come alcuni, per certe congetture, di lui scrivono e parlano, lui essere stato veramente ottimo a rivolgere gli uomini verso la virtù, ma non avere avuto l'abilità di condurveli, costoro considerino non solamente quelle cose in cui egli *contraddiceva*, ἤλεγχε, *per mortificarli*, *quelli che stimano di saper tutto*, *procedendo per via d'interrogazioni*, ἐρωτῶν, ma ancora le conversazioni nelle quali passava le giornate con gli amici suoi, e poi formino giudizio s' egli era abile a rendere migliori quelli che praticavano con lui " (1). Dal qual luogo risulta chiaramente che Senofonte, pure non disconoscendo la disputa negativa di Socrate, quella che s'impernia sull'interrogazione in contradditorio, e che è il lato propriamente filosofico del metodo suo, mirabile per gli effetti che ne derivarono nel campo del pensiero, non la apprezza però abbastanza, anzi la pospone alla disputa positiva: si direbbe, anzi, che egli qui abbia per iscopo di far perdonare al maestro il frequente uso della disputa negativa, ponendola di fronte alla positiva, pur usata da esso, che, quanto a effetti pratici, la superava di molto,

Aggiungasi ancora. È noto, per la testimonianza irrefragabile di Aristotele, che la vera novità dottrinale di Socrate sta nella distribuzione logica delle cose in specie ed in generi, nella ricerca quindi del concetto o dell'universale, e nella definizione di esso. Or bene, Senofonte non ci fa ignorare sicuramente questa novità del maestro, ma ne parla in termini brevissimi, in una forma ingenua, direi; non la mette in rilievo sufficientemente, la lascia nell'ombra, in qualche modo. " Socrate non cessava mai dal considerare insieme coi suoi famigliari che fosse ciascuna cosa particolare, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων; ma sarebbe molto difficile raccontare com'egli definisse tutte le cose ". Così dice Senofonte in un certo luogo (2); e, in un altro, s'esprime con non minor concisione: " Ai soli temperanti è dato considerare le ottime cose, tanto in parole quanto in fatti, scernendole pei loro generi, διαλέγοντας

(1) *Memor.*, I, 4, 1.
(2) *Memor.*, IV, 6, 1.

κατὰ γένη... Diceva (Socrate) che il dialogizzare, διαλέγεσθαι, deriva il suo nome dal deliberare, convenuti assieme, in comune, scernendo le cose pei loro generi, ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα „ (1).

Lo Zeller osserva poi per conto suo, e l'osservazione mi pare degna d'esser riferita qui, che, avendo Senofonte scritto l'opera sua sei anni dopo la morte di Socrate, nè essendosi servito per scriverla di note prese da lui, o da altri, immediatamente dopo sentite le conversazioni del maestro, ma o di ricordi suoi personali o di ricordi d'altri, com'egli stesso ripetutamente dichiara (2), l'opera, per ciò stesso, non può avere il carattere d'una riproduzione letterale e d'un documento originale; bensì è da credere che e le particolarità della forma, e la maniera in cui sono presentate le idee, appartengano in proprio a Senofonte (3).

Tutto questo vuol dire non già che si deva mettere in dubbio quello che Senofonte ci racconta del suo maestro e gettare delle ombre sulla veracità sua, come biografo e storico; l'intenzione sua di darci sicure informazioni sul conto di Socrate e della sua dottrina, è troppo palese per dubitarne (4); piuttosto vuol dire che So-

(1) *Memor.*, IV, 5, 11-12.

(2) *Memor.*, I, 3, 1; IV, 3, 2; IV, 8, 4.

(3) Zeller, *Philosophie der Griechen*, II, 1, 3ª ediz., p. 87-88.

(4) Io non posso accettare qui la tesi sostenuta recentemente, pur con dottrina meravigliosa e con grande amore ed entusiasmo, da Carlo Joël nell'opera *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, Berlin, R. Gaertner, 1893-1901, secondo il quale i *Memorabili* non avrebbbero valore storico, ma sarebbero opera fittizia, letteraria, *eine Concurrenzschrift, eine Maschendeutung platonischer Dialoge*, con larghissime influenze ciniche. Anche Senofonte, secondo il Joël, che ne vede la conferma in *Memor.*, IV, 3, 2, avrebbe partecipato a quella specie di concorrenza letteraria, che si sarebbe venuta formando intorno alla grande figura del maestro per opera degli allievi. " Altri che si trovavano presenti scrive Senofonte nel luogo citato dei *Memorabili*, quando Socrate parlava su tale argomento, ne riferirono le conversazioni: io mi trovai presente quando egli faceva i seguenti discorsi con Eutidemo „. Queste brevi parole d'introduzione al dialogo di Socrate con Eutidemo intorno alla provvidenza divina, il Joël crede di dover addurre come prova che, adunque, Senofonte stesso dichiara di scrivere i *Memorabili* in concorrenza con altri scritti di Socratici, intorno al maestro, e che perciò quelli, in ultimo, hanno uno scopo parenetico ed encomiastico; appunto l'età dei *Memorabili* coincide col massimo fiorire della parenetica e dell'encomiastica. E il Joël nota il parallelismo dei *Memorabili*, per una parte, cogli scritti degli altri Socratici e, per l'altra, specialmente coll'*Economico* e col *Simposio* dello stesso Senofonte, scritti socratici ritenuti, egli osserva, quasi universalmente fittizi, e di cui pure Senofonte afferma il carattere socra-

crate *poteva* essere qualche cosa di più di ciò ch'egli è in Senofonte; *poteva* e *doveva* essere anche, se si pensi al gran posto ch'egli oc-

---

tico colle stesse formole che nei *Memorabili*. In conclusione, il Socrate senofonteo dei *Memorabili* non sarebbe, secondo il Joël, il Socrate vero, ma un Socrate fittizio, in gran parte copia d'un originale cinico, antisteneo; Antistene, e non Socrate, in gran parte, avrebbe offerto il materiale del libro a Senofonte.

Ho detto che non posso accettare la tesi del Joël, e potrei addurne i motivi, se ciò non richiedesse troppo lungo discorso, e fosse consentito dall'economia del mio libro. Sono lieto però che anche il Gomperz (*Griechische Denker*, Leipzig, 1902, zweiter Band, p. 51) trovi non concludenti le ragioni del Joël. " È difficile sostenere, scrive il Gomperz, che Senofonte non intenda raccontare fatti reali ne' suoi scritti socratici: ciò è in contraddizione flagrante collo scopo ch'egli stesso si propone, particolarmente nei *Memorabili*. Non proclama egli l'intenzione di confutare le accuse portate contro Socrate al tempo del suo processo? Egli non si serve, d'altra parte, esclusivamente del dialogo: ricorre anche al racconto, per farci conoscere le abitudini di Socrate e i fatti particolari della sua vita, rettificando gli errori sparsi a questo riguardo. Egli dichiara pure di voler completare, sopra alcuni punti essenziali, le testimonianze d'altri discepoli. Tutto ciò sarebbe privo di senso, s'egli desiderasse, nello stesso tempo, che si prendessero per semplici finzioni le conversazioni riprodotte da lui ". Certo, il Gomperz fa egli pure, alla sua volta, riserve importanti specialmente sui *Memorabili* (Op. cit., pag. 72-74; pag. 110-112), e ne nota alcune incongruenze, e vi trova elementi senofontei, in buon numero; ma non ne mette in dubbio, ad ogni modo, il fondo e l'intendimento storico.

Da un Socrate *cinico, antisteneo*, siamo, or ora, passati a un Socrate *stoico!* Appunto Carlo Lincke in un articolo recentissimo intitolato " *Xenophon und die Stoa* " (*Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, ecc., 30 novembre 1906), ha sostenuto la tesi che nei *Memorabili* vi sia tutta una serie di dialoghi da attribuirsi agli Stoici, e precisamente a Zenone Cizico!

E chi sa quali altre sorprese ci riserverà ancora l'ipercritica!

Anche troppo lungo, e, certo, contrario agl'intendimenti del mio libro, sarebbe, ora, passare qui in semplice rassegna tutto quel lavoro, dirò così, di demolizione, a cui, collo scopo di correggerne le incoerenze logiche, di toglierne gli elementi che parvero non socratici ecc., fu sottoposto il testo dei *Memorabili* successivamente dal Dindorf nella *Praefatio* di Oxford del 1862; dal Krohn (*Sokrates und Xenophon*, Halle, 1875); dallo Schenkl (*Xenophontische Studien*, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, hist. phil. Klasse, Band 80, 1875); dall'Hartmann (*Analecta Xenophontea*, Lugduni Batavorum, 1875); dal Lincke (*De Xenophontis libris Socraticis*, Jena, 1890), ecc., ricorrendo ad atetesi, ad ipotesi di doppie redazioni, di aggiunte posteriori e così via; sicchè, in quest'ardore di scavare nell'opera senofontea, si giunse col Lincke a non riconoscere come sicuramente autentici in essa che tre capitoli. Di questa critica distruttrice ha fatto giustizia il Döring (*Die lehre des Sokrates als sociales Reformsystem*, München, 1895, Einleitung, V, pag. 58-64, e " *Archiv für Geschichte*

cupa nella storia della filosofia, al grande movimento d'idee che mette capo a lui, all'ascendente singolare che il suo pensiero ha sempre esercitato sugli spiriti più eletti e più colti, sovrattutto alla parte così alta ch'egli sostiene nei *Dialoghi* di Platone, e che Platone non gli avrebbe fatta sostenere sicuramente, se fosse stata in troppo stridente contraddizione colla dottrina del maestro, se egli avesse potuto supporre che i lettori suoi, molti dei quali avevano conosciuto Socrate, gli avrebbero potuto rimproverare il suo poco rispetto per la verità.

III. Il *Socrate* di Senofonte è adunque Socrate sì, ma non tutto Socrate; un Socrate deficiente in qualche parte, inferiore al vero in qualche modo. Come trovare questo vero Socrate, questo Socrate intero, non deficiente comecchessia? Come riempire le lacune lasciate da Senofonte? Ricorrendo a Platone, ecco la risposta che corre subito alle labbra.

Ma con Platone ci troviamo di fronte ad altre difficoltà, diverse, anzi opposte a quelle che abbiamo in Senofonte, ma non meno gravi. Platone, tranne in alcuni dialoghi, o meglio in alcune parti di essi, dove è evidente la sua intenzione di darci sicure notizie intorno a Socrate (ad esempio, nell'*Apologia* tutta intiera, nel *Critone* e in qualche racconto del *Simposio*, del *Teeteto* e forse anche del *Fedone*), non si proponeva di fare propriamente opera di storico. Nei discorsi che presta a Socrate, nessuno vorrebbe sostenere che ei s'atteggi a storico fedele; il Socrate dei dialoghi platonici, generalmente parlando, è come il personaggio d'un dramma, d'un dramma filosofico. L'opera di Platone è specialmente filosofica e artistica, e in opera di tal genere, si sa bene, l'elemento storico non è quello che domina sovra tutti. Aggiungasi

---

der Philosophie ", vol. IV, 34 seg. e vol. V, 61 seg.); e lo stesso Joël, spirito audacemente rivoluzionario, per una parte, ma, per l'altra, anche saggiamente conservatore, osserva contro di essa (Einleitung, pag. 1 e seg. dell'opera succitata), che riduce il testo dei *Memorabili* come in un letto di Procuste, ma, intanto, espungendo da esso quanto crede trovarvi di ridicolo od assurdo, è pur sempre obbligata ad attribuire ad un altr'uomo, l'interpolatore, le parti che vuole staccare dall'autore, e dimentica, così, che si comprendono ben più facilmente, in un autore libero e ricco di potenza immaginativa, le lunghe digressioni, che non nella piccola anima dell'interpolatore, che ha innanzi a sè una via tracciata ed angusta, in cui cerca nascondersi. Contro il metodo di questa critica il Joël oppone la protesta stessa di Senofonte: " Io non sono che un uomo ordinario; i miei discorsi saranno privi di eleganza, ma io non cerco questo " (*Cinegetico*, c. XIII, § 4).

che Platone era intelletto sovrano, e, come tale, non si sarebbe troppo facilmente acconciato a ripetere pensamenti altrui, senza più; passando per la sua mente, questi dovevano assumerne come lo stampo e la forma, e, quindi, ampliarsi, approfondirsi, svolgersi in nuovi campi, se non anche atteggiarsi talora diversamente. È noto, in proposito, l'aneddoto riferitoci da Diogene Laerzio nella *Vita di Platone* (III, 35): Socrate sentendo leggere da Platone il suo *Liside*, avrebbe esclamato: " Per Ercole, quante bugie mi fa dir questo giovine „ Ἡράκλεις, ὡς πολλά μου καταψεύδεται ὁ νεανίσκος.

Che cosa bisogna concluderne? Che adunque a nulla serve ricorrere a Platone, per avere il Socrate vero, e colmare le lacune di Senofonte? Sarebbe conclusione sbagliata, certo eccessiva (1). Per quanto Platone non si proponesse di fare opera di storico, riferendo appuntino dialoghi sempre avvenuti, o avvenuti in quelle date circostanze e intorno a quei tali argomenti e con quei tali ragionamenti; per quanto fosse poco disposto a ripetere, senza più, il pensiero degli altri, certo è che, una volta preso a protagonista di quasi tutti i suoi dialoghi Socrate, questi non dovea essere, per lui, un semplice prestanome. Il discepolo entusiasta, l'uomo eminente potè ben vedere, o voler vedere, nel maestro qualche cosa di più di ciò che questi era effettivamente; potè nell'embrione di talune dottrine del maestro credere contenuto tutto quell' ampio svolgimento, che queste ebbero a percorrere solo nel suo proprio pensiero; potè, per forza di fantasia e d'intelletto, idealizzare il maestro come persona e come filosofo; ma è affatto inverisimile che, pur idealizzandosi nel suo spirito, l'immagine del maestro smarrisse affatto i lineamenti originari, reali, e diventasse essenzialmente diversa. Aggiungasi che in Platone c'è, in realtà, qualche cosa di elementare, di semplice, come d'essoterico, che ricorda Senofonte, e che dev'esser quindi riferito a Socrate. Già Carlo Federico Hermann, nella famosa geniale distribuzione, ch'egli ha tentato, delle opere di

(1) È la conclusione del Döring (*Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem*, Einleitung, IV, pag. 51-52), secondo il quale l'unica fonte per la dottrina sociale di Socrate sono i *Memorabili* di Senofonte; Platone è, per lui, uno spirito così poco *historisch-receptiver, objectiver* e, per contro, tanto *activer, subjectiver und speculativ-produktiver*, che non si può prenderlo in alcun modo come fonte attendibile di Socrate, sia, egli aggiunge, nei grandi dialoghi del suo periodo classico, sia anche nei così detti piccoli dialoghi socratici, che sarebbero ancora interamente, così si pretende, entro la sfera dell'influsso socratico.

Platone (1), metteva innanzi un criterio, che nessuno può dimenticare dopo di lui: il progressivo svolgimento della mente di Platone, determinato dai vari avvenimenti della sua vita. Fra questi avvenimenti tiene il primo posto la sua famigliarità con Socrate. Questa famigliarità determina come un ciclo di scritti di Platone, il ciclo degli scritti socratici, *Ippia minore, Ione, Alcibiade maggiore, Carmide, Liside, Lachete, Protagora, Eutidemo* (vivente Socrate); *Apologia, Critone, Gorgia, Eutifrone, Menone, Ippia maggiore* (nel breve tempo che corse tra la morte di Socrate e il passaggio di Platone a Megara), i quali, adunque, riprodurrebbero in qualche modo il fare di Socrate e il giro del suo pensiero. Ma anche negli scritti d'un periodo ulteriore, del periodo megarico e dell'età matura, a chi legga attentamente è dato scoprire tracce sicure di socratismo, e talora anche frasi e passaggi e artifici di composizione, per cui non è difficile distinguere la propria teoria di Platone da teorie di Socrate. Nel *Fedone*, ad esempio, il discorso di Socrate si divide in due parti ben distinte: l'una, in cui egli parla per suo conto, l'altra, in cui parla per Platone. Nel primo libro della *Repubblica* è esposta la teoria della giustizia, come l'intendeva Socrate, della giustizia considerata come " la cosa più vantaggiosa, più utile, più conveniente "; nel secondo Platone mette in bocca ai suoi fratelli Glaucone e Adimanto un' obbiezione, che annuncia il suo proprio punto di vista, quello delle idee. Socrate, dicono i fratelli di Platone, apprezza la giustizia per le sue conseguenze e i suoi vantaggi esterni, ma bisogna vedere ciò che ella vale in se stessa, indipendentemente dagli dei e dagli uomini, e se la giustizia presa in sè, nella sua idea, è preferibile all'ingiustizia. E simili artifici di composizione si trovano anche in altri dialoghi, chi li legga attentamente (2). Nel *Simposio* la magnifica dottrina dell'amore concepito come un cammino ascensivo e graduale verso il bene supremo, in cui occupa tanta parte la teorica delle idee, e che tutt'assieme è schiettamente platonica, non socratica, non è fatta esporre direttamente da Socrate, ma da Socrate per mezzo di Diotima. Socrate riferisce una conversazione da lui avuta con Diotima intorno all'amore; e Diotima dialogizza dapprima con Socrate, poi finisce col fare un discorso filato, che Socrate ascolta senza interrompere. La ragione di questo è evidente. Platone non scorda mai Socrate, ma scansa

---

(1) Oltrechè in altri scritti d'argomento platonico, nell' opera capitale: *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839.

(2) Vedi Fouillée, *La Philosophie de Socrate*, Paris, Ladrange, 1874, vol. I, p. 7-8 dell' Introduzione.

di turbare e confondere i tratti della sua figura intellettuale; sicchè, dove gli accade che esprima pensieri che a questa figura non si attagliano, fa intervenire altri, questa volta una sacerdotessa. E fin nel modo in cui la conversazione di Diotima con Socrate è riferita, Platone fa capire il punto a cui Socrate avrebbe potuto giungere egli stesso colla sua dottrina, e quello, invece, a cui non avrebbe potuto giungere mai, e che, quindi, appartiene in proprio, esclusivamente, a lui: " Sin qui, così parla Diotima in un certo luogo (1), queste sono discipline di amore, in cui forse, Socrate, avresti potuto iniziarti da te; ma in quelle perfette e intuitive, in cui queste, quando uno procede bene, hanno ragione, io non so se tu saresti capace. Te ne parlerò, dunque, io, e ci metterò tutta la buona voglia; e tu provati a tenermi dietro, se ti riesce ". E in un altro luogo, dopochè Diotima ha enunciato a Socrate certo suo concetto sottile intorno all'amore, questi l'interrompe colle parole: " Ci vuole l'indovino; che mai vuoi tu dire? Non comprendo ". E Diotima gli spiega il concetto (2). E, in generale, tutto ciò che Diotima dice a Socrate, apparisce come un insegnamento della prima al secondo: " Se io sapessi ciò che domandi, dice Socrate, non farei le maraviglie della tua sapienza, o Diotima, nè, per apprendere appunto questo, mi metterei nella tua disciplina " (3). " Tutti questi insegnamenti mi dava Diotima, ogni volta che mi discorresse di cose d'amore " (4).

Platone adunque, possiamo dirlo, mantiene sempre nei suoi dialoghi una certa verisimiglianza; non attribuisce ai suoi personaggi dottrine, di cui questi non possedessero almeno il germe. Il pitagorico Timeo, nel *Timeo*, parla in modo che corrisponde, o press' a poco, alle idee che sappiamo esser state da lui professate; nel *Parmenide* l'eleate Parmenide fa altrettanto; e in questi due dialoghi, in cui si tratta di esporre cose che escono dal giro socratico, i protagonisti sono appunto Timeo e Parmenide, e Socrate diviene semplice uditore. Semplice uditore è anche nel *Sofista*, per il medesimo motivo: in qualche dialogo poi addirittura scompare (nelle *Leggi*). Oh! diremo che questo aver la parte principale in un dialogo, esserne il protagonista, o esserne semplicemente uditore, o non avervi parte affatto, sia effetto puramente del caso? Faremmo torto a Platone sostenendo una simile opinione; certo, essa è in

(1) XXVIII, 209 E, 210 A; trad. Bonghi.
(2) XXV, 206 B - 207 A.
(3) XXV, 206 B.
(4) XXVI, 207 A.

contraddizione con tutto quanto sappiamo dell'arte greca e dell'arte di Platone, in particolare.

Il Socrate platonico, pertanto, non può aver esposto dottrine dissimili, o diverse affatto, da quelle che il Socrate della storia ha realmente professato, bensì analoghe, per quanto d'una portata ben maggiore di quella che questi ha loro dato. Possiamo dire che quanto in Socrate era luce ancora debole e malsicura, diventa in Platone splendore abbagliante: ma il focolare non è differente! Il Socrate di Platone, perciò, è ancora Socrate, ma con qualche cosa di più, anzi con molto di più. Come fare per eliminare questo di più, e avere finalmente il Socrate vero?

La questione è così portata al punto preciso a cui l'ha messa lo Schleiermacher: " Che cosa *può* essere stato Socrate di più di ciò che Senofonte ci riferisce di lui, senza tuttavia contraddire i tratti di carattere e le massime pratiche che Senofonte ci trasmette, come veramente proprie di Socrate? Che cosa *deve* essere egli stato, per aver fornito a Platone l'occasione e avergli dato il diritto di attribuirgli la parte che gli attribuisce ne' suoi dialoghi? " (1).

---

(1) *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen* negli " *Abhandlungen der Berliner Akademie* ", Philos. Kl., 1818, p. 50 e seg.; e *Geschichte der Philosophie*, p. 81 e seg.

CAPITOLO II.

Come si debba integrare Senofonte con Platone e temperare Platone con Senofonte.

I. Si tratta in fine, come si vede, di completare Senofonte per mezzo di Platone, e temperare Platone per mezzo di Senofonte. Ma non ci aggiriamo in un circolo, in quest'opera di correzione reciproca di Senofonte e di Platone? Se c'è ragione di dubitare che il Socrate di Senofonte sia bensì Socrate, ma non tutto Socrate, come potrà servirci di criterio a sceverare, in Platone, ciò che è socratico da ciò che non è, e appartiene, invece, in proprio a Platone stesso? E, d'altra parte, se il Socrate dei *Dialoghi* platonici è più del Socrate storico, come ce ne serviremo a provare insufficiente il Socrate senofonteo e ad integrarlo? Come uscire da questo circolo?

Osserviamo, anzitutto, che il circolo è, forse, più apparente che reale. Perchè il circolo ci fosse veramente, bisognerebbe che le due testimonianze di Senofonte e di Platone si contraddicessero: ora, in generale, ciò non è. Ci può essere, e c'è infatti, diversità fra queste due testimonianze, ma contraddizione non c'è; c'è, anzi, acccordo nell'essenziale. La difficoltà, perchè una difficoltà c'è davvero e seria, si può vincere, a mio credere, in questo modo. Chi legge Senofonte, a lettura finita ha di Socrate un'idea non interamente compiuta, in ogni sua parte. Alcuni tratti di lui gli stanno dinanzi come in piena luce, chiari, trasparenti, a dir così; con tanta abbondanza e profusione di tocchi li presenta l'autore: altri, invece, gli stanno innanzi come in una semioscurità, indecisi, indistinti, a guisa, starei per dire, di quelle persone che nelle vie

della città s'intravvedono di notte, alla scarsa luce dei lampioni, e che non riusciamo a conoscere bene e a fissarci bene nella mente; o di *quelle facce a parlar pronte*, che Dante ha immaginato nel *Paradiso* (canto III), tenui e deboli nell'espressione dei lineamenti:

> " Quali per vetri trasparenti e tersi
> O ver per acque nitide e tranquille,
> Non sì profonde che i fondi sien persi,
> Tornan de' nostri visi le postille
> Debili sì, che perla in bianca fronte
> Non vien men forte alle nostre pupille;
> Tali vid'io più facce a parlar pronte ".

Perchè tanta chiarezza e tanta trasparenza nei primi tratti, e tanta indecisione, tanta indeterminatezza nei secondi? L'autore che ha rappresentato così bene i primi, perchè non ha rappresentato altrettanto bene i secondi? Non si tratterebbe, per avventura, di tratti male intesi e, per ciò appunto, male rappresentati, quasi di frammenti staccati dal tutto di cui fanno parte, che, appunto perchè staccati così, non sono più sufficientemente intelligibili? Bisogna, adunque, mettere a posto quei frammenti, connetterli al tutto di cui fanno parte e da cui furono improvvidamente staccati bisogna chiarire, illuminare quei tratti; bisogna, soprattutto, renderli più decisi, meno evanescenti, più carnosi, per dir così.

Io suppongo ora che il mio lettore di Senofonte legga Platone. Come per incanto, a questa lettura ogni ombra svanisce dinanzi a lui. I tratti indecisi della figura socratica gli si delineano nettamente, i punti oscuri della sua dottrina gli si rischiarano di vivida luce. " Ecco il vero Socrate! ", egli esclama, imbattendosi in un luogo, che è come il complemento di un altro di Senofonte: " . . . . adesso capisco perchè Socrate parla così in Senofonte, perchè assume in Senofonte quel tale atteggiamento; come capire Senofonte senza quanto dice qui Platone? ". E queste esclamazioni sono più frequenti che non si creda! In ogni dialogo, quasi, di Platone, troviamo tanto da poter spiegare quello che in Senofonte sarebbe o non troppo chiaro, o strano, o inesplicabile, o fin anche contradditorio, talora.

Addurrò degli esempi, perchè non paia che si costruisca sull'aria, senza fondamento.

Senofonte ci dice in due o tre luoghi, l'abbiamo notato anche prima, che Socrate discuteva incessantemente sulle cose umane, ricercando l'essenza di ciascuna di esse e mirando a definirle (1),

---

(1) *Memor.*, I, 1, 16; IV, 6, 1.

e che facea consistere la dialettica nel prender consiglio in comune, per distinguere le cose in generi (1). Egregiamente detto! Ma chi, da queste scarse indicazioni, potrebbe farsi un'idea di ciò che fu il metodo socratico, nei suoi procedimenti, nei risultati meravigliosi a cui è arrivato, e sovrattutto in ciò che ha di più intimo e profondo, di veramente filosofico? Non mancano, è vero, in Senofonte dialoghi che mirano appunto alla ricerca del concetto, come, per esempio, nel capitolo 2° del II libro, dove si determina dapprima il concetto dell'ingrato; o nel 6° dello stesso libro, dove si determina il concetto del buon amico; o nei primi quattro capitoli del libro III, dove si determina il concetto del buon capitano; o nel 9° dello stesso libro, dove si determinano i concetti di fortezza, di giustizia, d'invidia, di ozio, ecc.; o nel 4° e 5° del libro IV, dove si determinano, rispettivamente, i concetti di giustizia e di temperanza, e così via. Ma, anzitutto, questi dialoghi hanno nella narrazione di Senofonte un intento interamente pratico, e poi la discussione vi è fatta come saltuariamente, in modo incerto e confuso, e non si capirebbe da essa, o si capirebbe assai imperfettamente, quella progressiva riduzione del particolare all' universale, quella ricerca incessante del genere logico delle cose, che pure, secondo Senofonte stesso, costituiva come il nocciolo della disputa e del metodo di Socrate.

Leggasi, invece, un dialogo di Platone, poniamo il *Menone*, o il *Teeteto*. Questa riduzione progressiva del particolare all'universale, questa ricerca incessante del genere logico delle cose risulterà evidentissima.

Nel *Menone* si fa ricerca del concetto di virtù: Socrate è tutto inteso a persuadere Menone a lasciare le particolarità monche e incomplete, e ad assurgere appunto al concetto di virtù. " Se le virtù sono molte e diverse, egli dice, han tutte però una certa cotale idea, per la quale sono virtù, e in cui affissandosi, chi abbia da rispondere a questa domanda, sia bene in caso di dimostrare che cosa è virtù „ (2). Quindi a Menone che, colla pretesa di definir la virtù, gli enumerava un certo numero di virtù, la virtù dell'uomo, quella della donna, quella dei fanciulli, e così via, rimprovera di dargli il vario, in luogo dell'uno: " La gran ventura che mi è toccata, o Menone; cercando una sola virtù, io ho trovato uno sciame di virtù in te riposte. Senonchè, o Menone, ritenendo pur sempre quest' immagine dello sciame, s'io ti di-

(1) *Memor.*, IV, 5, 11-12;
(2) *Menone*, IV, 72 C; trad. Ferrai.

mandassi della natura dell'ape, qual ella sia, e tu mi rispondessi ch'elleno sono di varia specie, che cosa risponderesti tu, dov'io ti replicassi: Tu di' dunque ch'elleno sono molte e varie e tra loro diverse, per ciò stesso ch'elleno sono api? Ovvero, quanto a questo, non sono punto differenti, ma sì quanto a qualcos'altro, per esempio, per la bellezza, per la grandezza, o per alcun'altra qualità? Dimmi, a questa dimanda che risposta faresti? — Questa di certo, che non sono affatto diverse, in quanto sono api, l'una dall'altra. — E s'io continuassi a dimandare: Anche questo dimmi, o Menone, per ciò che non sono diverse tra loro, son dunque l'istessa cosa tutte quante? Che ne dici? Sapresti tu dirmelo? — Io sì. — Or così è pure delle virtù „ (1). E più innanzi: " Su via, stùdiati..... di dire in generale della virtù, ciò che ella è, e cessa di ridurre in pezzetti quello ch'è intero.....; ma, lasciandola sana e tutta d'un pezzo, dinne che sia la virtù „ (2).

E questi luoghi trovano un molto utile riscontro nel *Teeteto*. Si fa qui ricerca del concetto di scienza. Teeteto a Socrate, che gli domandava che cosa fosse la scienza, avendo risposto: " Pare a me essere scienza..... la geometria e le altre discipline, che tu hai poc'anzi menzionato, e l'arte del calzolaio, altresì, e le arti degli altri operai, tutte ed ognuna di esse, a me pare che non siano altro che scienza „ (3); non soltanto, come si vede, avea dato il vario in luogo dell'uno, ma altresì era caduto in quell'errore che Aristotele riprova come massimo della definizione, il dare ragione d'una cosa per mezzo del nome (4). Quindi Socrate dice ironicamente a Teeteto: " Nobilmente e liberalmente, o caro, richiesto di una sola cosa, ne dài molte, e il vario, in luogo del semplice „ (5); e più innanzi, smettendo l'ironia: " La è una risposta ridicola, quando a chi chiede che cosa sia scienza, altri risponda il nome d'alcun'arte; perocchè e' risponde ciò di che è scienza, non essendo stato interrogato di questo..... e poi, mentre avrebbe potuto rispondere alla buona e in due parole, e' si mette per una via senza fine „ (6). Quando poi Teeteto comprese che, per definire rettamente la scienza, conveniva riunire le varie scienze sotto un solo concetto, che tutte le abbracciasse, alla maniera stessa che avea fatto

(1) *Menone*, III, 72 ABC.
(2) *Menone*, X, 77 A.
(3) *Teeteto*, IV, 146 CD.
(4) Aristot., *Top.*, I. 5, 102 a 2.
(5) *Teeteto*, IV, 146 D.
(6) *Teeteto*, IV, 147 BC.

delle potenze dei numeri, Socrate lo incoraggia dicendogli: " Avànzati di pie' fermo, perocchè ti sei già tracciata poc'anzi la via egregiamente, e, imitando la risposta che desti intorno alle potenze, siccome queste, essendo molte, comprendesti in una sola specie, così adòperati di ridurre anche le molte scienze sotto una sola ragione „ (1).

Dopo letto l'uno o l'altro di questi due dialoghi, non ha il lettore chiaro in mente il processo per cui Socrate giungeva al genere logico delle cose e alla definizione? Platone adunque chiarisce Senofonte qui, lo chiarisce e lo completa; mentre, alla loro volta, le indicazioni di Senofonte ci servono di criterio a sceverare l'elemento storico in Platone, non tanto, ben inteso, per quello che contengono, troppo poco davvero nel caso che ci occupa, quanto per quello che, appunto in grazia di questa pochezza, ci obbligano a presupporre. Non è lo schietto Socrate senofonteo che noi, applichiamo qui ai dialoghi platonici, ma quello che dovette essere, perchè fosse possibile quella rappresentazione.

II. E altrove egualmente. Trovo in un capitolo dei *Memorabili* riferite le conversazioni di Socrate con tre artisti, il pittore Parrasio, lo scultore Clitone e l'armaiuolo Pistia. Le conversazioni versano intorno all'arte propria di ciascuno dei tre artisti, e Socrate vi espone idee non solo vere, ma d'una finezza, d'una profondità, d'una bellezza meravigliose. Giova riferire quelle conversazioni.

" La pittura, o Parrasio, non è ella una rappresentazione delle cose che si vedono? Certo, voi vi studiate di rappresentare, imitandole per mezzo dei colori, le concavità e le convessità dei corpi, e gli oscuri e i luminosi, e i duri e i molli, e gli aspri e i lisci, e i logori e i freschi. — Tu dici il vero. — E quando volete ritrarre belle forme, siccome non è facile avere alle mani un individuo, di cui le singole parti siano irreprensibili, così voi, raccogliendo da molti quello che ciascuno ha di più bello, ne componete l'immagine di un tutto, che è tutto bello. — Facciamo appunto così. — Ma che? Un carattere morale che sia in sommo grado seducente, piacevole, amoroso, desiderabile e attraente, lo imitate voi, o non vi ci provate neppure, come a cosa impossibile? — E come mai sarebbe possibile imitare un carattere dell'anima, il quale non ha proporzione di parti, nè colore, nè alcun'altra delle

(1) *Teeteto*, VI, 148 D. Cfr. il mio *Metodo di filosofare di Socrate*, in *Saggi filosofici*, Torino, Loescher, 1892, p. 42-44.

qualità che tu enumeravi testè, e non è visibile in alcun modo? — Forsechè non si osserva in un uomo una guardatura benevola, o malevola verso certe persone? — Mi sembra che sì. — Questo almeno si potrà imitare negli occhi, non è vero? — E molto bene. — E, nelle prosperità e nelle disgrazie degli amici, ti pare egli che i visi di coloro che vi si interessano, siano simili a quelli di coloro che non se ne curano? — No davvero, per Giove. — Nelle prosperità degli amici, quelli hanno viso lieto, e, nelle disgrazie, malinconico. E anche questo si può imitare? — E come! — Che anzi anche la grandiosità e libertà di spirito, come la meschinità e la servilità, la modestia, l'assennatezza, del pari che la tracotanza e la rozzezza, traspariscono dal sembiante e dal contegno degli uomini, o stian essi fermi, o si movano. — Tu dici il vero. — E anche queste cose non si possono, tutte, imitare? — E molto bene. — Or dunque, quali credi tu che gli uomini riguardino con maggior piacere, le figure da cui traspirano costumi onesti ed amabili, o quelle che mostrano tutto il contrario? — Per Giove, c'è una bella differenza: quelle si mirano con molto più diletto che queste „. E la conversazione con Parrasio è finita. Segue la conversazione con lo scultore Clitone. " Che tu, o Clitone, ritragga in atteggiamenti diversi i corridori, i lottatori, i pugilatori e i pancraziasti, lo vedo e lo so. Ma quello che nelle tue statue vi ha di più attraente per chi le guarda, la vita, voglio dire, da cui sembrano animate, come fai tu ad infondervela? ...... Non è forse col ritrarre nell'opera tua le forme dei viventi, che tu fai parere così vive le tue statue? — Così per l'appunto. — Ritraendo adunque i diversi effetti prodotti dalla varia positura del corpo sulle sue parti, le depressioni di quelle e i rilievi, le compressioni, gli spartimenti, le tensioni e i rilassamenti loro, tu fai corpi di marmo così somiglianti ai veri, e produci cotanta illusione. — Proprio così. — E il vedere imitate anche le passioni dell'animo nei corpi di coloro che fanno qualche cosa, non cagiona forse un qualche diletto ai riguardanti? — È naturale. — Adunque, anche dei combattenti si dovranno imitare gli sguardi minacciosi, e i lieti volti dei vincitori? — Certamente. — Conviene adunque che lo scultore rappresenti nella forma visibile le operazioni dell'anima „. Viene poi la conversazione coll'armaiuolo Pistia. " Per Giunone! Gli è pure un bel trovato codesto della corazza, la quale difende le parti della persona, che abbisognano di difesa, e non impedisce l'uso delle mani. Ma dimmi, o Pistia, perchè vendi tu a più alto prezzo le tue corazze, le quali non sono nè più forti, nè più ricche di quelle fatte dagli altri? — Perchè nelle mie c'è una miglior proporzione fra le varie parti. — E questa miglior proporzione, per cui ne fissi più alto il prezzo, la dimo-

stri tu misurando la massa, il peso delle tue corazze? Imperocchè io non credo già che tu le faccia tutte eguali nè simili, se pure le fai tali che si adattino alla persona di ciascuno. — Certo, io le faccio tali, per Giove! Senza di ciò una corazza non serve a nulla. — Or non è egli vero che fra gli uomini alcuni hanno il corpo ben proporzionato, altri no? — Verissimo. — Come mai adunque la corazza, che tu fai tale che si adatti ad un corpo male proporzionato, può essere ben proporzionata? — Così come può adattarsi bene. L'adattarsi bene e l'essere ben proporzionata, per una corazza, è tutt'uno. — Mi sembra che tu intenda la proporzionalità non in se stessa, ma relativamente a chi fa uso della cosa. Così, per es., tu diresti ben proporzionato uno scudo, una clamide e ogni altro arnese consimile, relativamente a colui a cui s'adatti bene. E forse in questo adattarsi bene trovasi anche un altro vantaggio non piccolo. — Quale vantaggio? — La corazza che si adatta bene aggrava la persona meno della disadatta, benchè abbiano ambedue lo stesso peso. Poichè questa, o pendendo tutta dalle spalle, o gravitando molto su qualche altra parte del corpo, riesce difficile e molesta a portare; laddove quella che ben si adatta, distribuisce il suo peso sulle clavicole, sulle spalle, sul petto, sul dorso, sul ventre, in guisa che, quasi, la diresti non un carico, ma un'appendice del corpo. — Hai toccato precisamente quello in che io ripongo il più gran pregio delle corazze da me lavorate. Tuttavia alcuni comprano più volentieri le corazze ornate di varî fregi e indorate. — Ma, se le comprano disadatte alla loro persona, in grazia di ciò, si comprano, mi pare, un malanno fregiato e indorato. Siccome però il corpo non rimane nella stessa positura, ma ora si curva, ora si rizza, come mai una corazza che investisse esattamente il corpo, potrebbe adattarsi a tutti i suoi movimenti? — In nessun modo. — L'adattarsi adunque tu lo intendi non già come un aderire al corpo con tale aggiustatezza, ma come un potersi portare senza sentirne alcuna doglia. Tu stesso intendi la cosa proprio pel suo verso „ (1).

Queste tre conversazioni a me hanno fatto sempre l'impressione come di frammenti staccati dal tutto di cui fanno parte, quasi di avanzi di un edificio antico, testimoni, per quanto hanno in sè, dell'imponenza e grandiosità dell'edificio a cui appartenevano.

Nelle tre conversazioni Socrate tocca punti di estetica di somma importanza, e li tocca con mano maestra. Nella prima mette, anzitutto, in rilievo il mezzo di cui si servono le arti, l'imitazione

(1) *Memor.*, III, 10. Mi sono attenuto alla traduzione del Bertini.

della natura; poi mostra che questo mezzo ha per iscopo d'esprimere non già le bellezze imperfette, che possano trovarsi nei singoli individui, ma come una bellezza superiore, che risulta da ciò che quegli individui hanno di più bello, lasciatene in disparte le possibili brutture; sicchè all'imitazione della natura succede, secondo Socrate, nell'opera d'arte, la cernita, la correzione e la combinazione degli elementi naturali. Ma non basta la rappresentazione fisica, naturale: Socrate vuole anche l'espressione morale, la rappresentazione di un bello superiore al bello fisico, la rappresentazione del bello dell'anima. Il pittore Parrasio pare contentarsi delle forme visibili, nè concepisce come possa rappresentarsi un carattere morale, che non ha proporzione di parti, nè colore. Socrate, invece, gli mostra che, pur con mezzi fisici, l'occhio, il viso, il contegno, in generale, della persona, si può rappresentare ciò che c'è di più intimo nell'anima, τῆς ψυχῆς ἦθος; all'anima egli pensa di continuo, e l'anima vuole che rappresentino gli artisti, aprendo così a loro la via vera; nè l'anima, in ciò che può avere di brutto, di turpe, di odioso; ma in ciò che ha di bello, di buono e di amabile. Nella seconda conversazione, giunge alla medesima conclusione. Non bastano le forme plastiche; quello che nelle statue v'ha di più attraente per chi le guarda, quello che attira l'anima di più, μάλιστα ψυχαγωγεῖ, è la vita da cui sembrano animate, sono le passioni che esprimono. Bisogna, adunque, che lo scultore rappresenti nella forma visibile le operazioni dell'anima, τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα (1). Nella terza conversazione entra in un altro ordine di considerazioni: la proporzione, la finalità e l'utilità dell'opera d'arte. Una corazza può avere un suo genere di bellezza, risultante dal suo adattarsi felicemente al fine esterno cui deve servire. Le proporzioni intrinseche dell'opera si trovano qui subordinate alle proporzioni estrinseche e alla convenienza; la proporzionalità della cosa non va considerata in se stessa, ma relativamente a chi fa uso della cosa; bisogna che la corazza, prima di tutto, si adatti bene al corpo che la porta e gli

(1) A proposito di questa dottrina, che diremo dell'espressione dell'anima in arte, sostenuta qui da Socrate, il Joël nell'opera poderosa e ardita già citata, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, s'ingegna di provare (Zweiter Band, zweite Hälfte, pag. 739-748) che essa, più che a Socrate, appartiene propriamente ad Antistene il *cinico*, di cui Senofonte (*Mem.*, III, 10) esprimeva le idee. Ma anche questa volta gli argomenti del Joël non ci persuadono. Non c'è dubbio che Senofonte intendeva riferire, e riferiva veramente, conversazioni e idee di Socrate; se ne ha la prova nelle parole d'introduzione che premette alla narrazione di quelle conversazioni.

convenga. Una corazza che si adatta bene, affatica meno col suo peso, senz'essere effettivamente più leggera di quella che s'adatta male; si direbbe che non è un peso, ma un'appendice del corpo. Ciò vuol dire che la corazza che si adatta bene, è anche la più utile; una corazza disadatta, sia pure ornata di fregi e indorata, è un malanno e una bruttura. C'è adunque in tutte le cose, tale sembra essere la conclusione di Socrate, una certa finalità interna od esterna, superiore o inferiore, che l'artista deve rispettare, se vuol fare un'opera bella, e questa finalità è nello stesso tempo un'utilità.

Ho detto che queste tre conservazioni, così come sono isolatamente riferite da Senofonte nei *Memorabili*, senza connessione quasi affatto con quanto Senofonte ci dice altrove, fatta eccezione di una magra conversazione di Socrate con Aristippo, intorno al bello, riferitaci negli stessi *Memorabili* (III, 8), o di un breve accenno al bello, che si trova nel *Convito* (V), hanno fatto sempre a me l'impressione come di frammenti staccati da un tutto. E, in realtà, come non ammettere che Socrate il quale trattava con tanta finezza e sicurezza certi punti di estetica, non avesse nella sua mente elaborata una teoria completa intorno a questo argomento? Il buon Senofonte non sospetta niente di simile, pare; si direbbe, anzi, che alle conversazioni di Socrate cogli artisti, da lui riferite, non annettesse alcun interesse teorico e speculativo, sibbene le considerasse soltanto dal lato del vantaggio che recavano agli artisti, per l'esercizio dell'arte loro. " Se talvolta Socrate ragionava con alcuno di coloro che sono periti nelle arti, e le esercitano per guadagno, ἐργασίας ἕνεκα, anche a questi egli era utile, ὠφέλιμος ἦν ": così egli incomincia la narrazione delle tre conversazioni. Ma evidentemente Senofonte s'inganna. Quelle tre conversazioni aveano non solo un interesse pratico, ma più specialmente teorico e speculativo, e non erano poi che un piccolo saggio dell'attività della mente di Socrate in questo campo.

Bisogna, adunque, anche questa volta ricorrere a Platone, per avere tutto quanto ha dato l'attività di quella mente. In Platone si troverà l'intero edificio estetico costrutto da Socrate, di cui le conversazioni riferiteci da Senofonte sono come frammenti: Platone integrerà Senofonte. E, infatti, ecco qui ben cinque dialoghi di Platone, che affrontano da varie parti il complesso problema estetico, senza contare quegli altri in cui lo stesso problema è toccato, per incidenza: l'*Ippia maggiore* tende a determinare il bello, anzitutto, nei suoi rapporti col conveniente, coll'utile, col piacevole, poi, in se stesso, in quanto adorna e abbellisce tutte le cose; l'*Ione* studia la poesia nell'elemento che principalmente la costituisce, l'estro, e

mette innanzi la famosa immagine del poeta, del rapsodo e degli uditori, paragonati ad una catena calamitata, di cui la Musa è il primo anello, i poeti e i rapsodi gli anelli intermedî, gli uditori l'ultimo (1); il *Gorgia* ed il ***Fedro*** studiano l'eloquenza in se stessa e nei suoi rapporti colla giustizia, il primo, colla dialettica filosofica, il secondo; la ***Repubblica***, in più luoghi (libri II, III, X), tratta dell'arte, specialmente della musica e della poesia, in rapporto coll'educazione e, quindi, come rappresentazione e imitazione del bello morale. La dottrina larga e feconda contenuta in questi dialoghi di Platone, certo, è, in buona parte, opera di Platone stesso; ma le somiglianze, anzi l'identità sostanziale di alcuni tratti coi tre frammenti che abbiamo riferito di Senofonte, sono troppo evidenti, per non credere che Platone abbia lavorato, anche, molto sopra altro materiale gettato dal maestro nelle sue conversazioni di cui d'altronde a noi non è pervenuto ricordo. Il gran principio, che informa tutta quanta la dottrina estetica contenuta nella ***Repubblica***, secondo cui l'arte è rappresentazione e imitazione del bello non mai disgiunto dal buono, sicchè i prodotti suoi riverberino sempre la bellezza dell'anima, e nulla offrano mai di sregolato o di ripugnante all'armonia morale della vita, e nulla che ecciti il piacere sensuale, è già contenuto in germe, e più che in germe, nella conversazione col pittore Parrasio e, fino a un certo punto, anche in quella con lo scultore Clitone. D'altra parte, l'idea accennata nella conversazione coll'armaiuolo Pistia, che l'arte vuole armonia di parti e proporzione di mezzi a fine, che il bello di essa richiede massimamente questo, è svolta largamente e come fecondata nell'*Ippia maggiore* e in parecchie parti altrove. Come non ammettere, per analogia, che anche altri punti della dottrina estetica di Platone, siano come la fecondazione e lo svolgimento di altre idee di Socrate, lanciate nelle sue conversazioni, per quanto a noi non ne sia giunto ricordo? Platone adunque, ripetiamolo ancora una volta,

---

(1) Riferisco una parte del famoso luogo: " È divina forza che t'agita, così parla Socrate a Jone, qual appunto si trova nella pietra, che Euripide chiamò Magnete..... Com'infatti questa pietra non solo a sè attrae gli anelli di ferro, ma negli anelli stessi infonde la propria virtù, per la quale essi possono fare quello stesso ch'ella fa, cioè attirare altri anelli e in questo modo accade talvolta che stiano appesi l'uno all'altro in catena lunghissima, mentre pure cotale virtù a tutti quanti viene da quella medesima pietra; così eziandio la Musa infonde ne' poeti divini commovimenti, e, per mezzo di costoro così divinamente agitati, va a formare una catena di altri ugualmente commossi da divino entusiasmo ". (*Jone*, V, 533 DE).

integra Senofonte; e questi, da parte sua, facendoci presupporre molto più di quello che non dica, ci spinge a trovare questo di più appunto in Platone.

III. Un'altra osservazione ancora. Dal complesso dell'opera di Senofonte Socrate appare a noi, più che altro, un moralista popolare, un uomo tutto consacrato all'opera morale di educare la gioventù e d'istruire il popolo, e subordinante, per ciò stesso, il sapere all'azione, o, meglio, non considerante il sapere che nella misura in cui possa servire di mezzo all'azione. Pure qualche tratto di Socrate, in Senofonte stesso, contraddice a quest'immagine generale. L'uomo essenzialmente pratico, mirante sempre, altrove, al fine dell'operare e dell'operare morale, ci apparisce, in questi tratti, non d'altro pensoso che del sapere, del sapere per sè, indipendente dalla pratica, o almeno dalla pratica morale, come uno spirito indagatore e speculativo, e nulla più. A non ricordare le conversazioni coi tre artisti già riferite, in cui l'intento pratico, non ostante l'asserzione contraria di Senofonte, si saprebbe trovare a mala pena, e certamente non si saprebbe trovare l'intento morale, e che mirano, invece, evidentemente all'intento teoretico di fare che ognuno acquisti un giusto concetto della propria attività, e se ne renda conto; dove trovare l'intento morale nella strana conversazione, che Senofonte ci riferisce, di Socrate coll'etéra Teodota (*Memor.*, III, 11)? Amante del bello, come tutti i Greci, avendo sentito parlare dell'insigne bellezza di Teodota, Socrate si reca a vederla, mentre posava davanti un pittore, e l'intrattiene, tra il serio e il faceto, sull'idea e il metodo dell'arte sua, mostrandole per quali processi riuscirà meglio a sedurre gli uomini. Non basta la bellezza delle forme, per cacciare e prendere nel laccio questa difficile selvaggina, che è l'uomo; conviene che alla bellezza si aggiunga l'espressione dei sentimenti dell'anima, tenerezza, gioia, pietà; conviene concedere a tempo, a tempo rifiutare, mettendo sapientemente a profitto le leggi del desiderio e della passione; l'arte di piacere, come ogni altra arte, suppone una certa conoscenza del cuore umano: in questo sta il filtro, l'incantesimo, di cui Socrate è maestro. Per quanto non convenga aspettarsi da un filosofo greco certa riservatezza e certo raffinamento di pudore, in questa conversazione però abbiamo oltrepassato ogni limite, nè, certo, si dirà che Socrate abbia preoccupazioni morali. È il puro interesse dialettico e astratto, è l'amore del sapere per sè, che spinge Socrate, in questa conversazione: non soltanto egli cerca, qui, un sapere che non ha alcuna utilità morale, come nelle conversazioni cogli artisti, ma un sapere, di cui l'applicazione pratica non po-

trebbe condurre che a fini immorali. Ecco, adunque, un aspetto di Socrate, che contraddice patentemente all'immagine generale, che Senofonte ci presenta di lui. Come spiegare questa contraddizione? Ed è, poi, contraddizione veramente, o non piuttosto una faccia nuova, insospettata di questo strano poliedro? Consultiamo l'*Apologia* di Platone.

Si narra qui che Cherefonte, uno dei famigliari più affezionati di Socrate, interrogò un giorno l'oracolo di Delfo, se vi fosse altri più sapiente di Socrate; l'oracolo gli rispose che non v'era nessuno più sapiente. Socrate fu colpito da questa risposta, avendo coscienza, così dice egli stesso, di non essere nè molto nè poco sapiente, e volle cercare che cosa mai volesse significare l'oracolo. Se n'andò quindi da uno di quelli che hanno riputazione di sapienti, un uomo politico, allo scopo di esaminarlo, discorrendo con lui e, trovatolo più sapiente di sè, provare, col fatto, non conforme a verità la risposta dell'oracolo. L'esame provò che quell'uomo politico si credeva bensì sapiente, e lo credevano anche altri, ma sapiente non era affatto; Socrate perciò era più sapiente di lui; quegli si credeva di sapere non sapendo; egli, invece, come non sapeva, così si credeva anche di non sapere; sapeva di non sapere. E l'esame continuò. Dopo i politici, venne la volta dei poeti, ma non con miglior risultato. “ Dei poeti io giudicai in breve questo: che non facessero, per virtù di sapienza, quello che facessero, ma per virtù di natura, e sopraffatti da un divino spirito, come i profeti e i vati...; ed insieme avvertii ch'essi, per ragione della poesia, si credessero d'essere dei più sapienti uomini, anche nelle altre cose in cui non erano. Sicchè anche di qui mi partii colla persuasione, che mi vantaggiavo, rispetto ad essi, di quello stesso che rispetto ai politici „. Esaminò di poi gli artefici. Avevano lo stesso peccato dei poeti; per essere buoni operai nell'arte propria, pretendevano essere sapientissimi anche in altre cose e delle maggiori, e cotesta smodatezza loro faceva velo a quella loro scienza; Socrate, perciò, era anche più sapiente di loro. Infine l'esame s'estese a tutti. “ Una siffatta ricerca ed investigazione io continuo a farla tuttora a posta dell'Iddio, sottoponendo ad esame chiunque tra i cittadini e i forestieri io reputi che sia sapiente; e, quando non mi paia, concludo, venendo in aiuto dell'Iddio, che sapiente non è; e, per effetto di questa occupazione, mi è mancato l'agio di far nulla che valesse il pregio, sì degli affari pubblici e sì de' privati; sicchè vivo in un'infinita povertà, per ossequio all'Iddio „ (1).

(1) Plat., *Apolog.*, V-IX, 21A-23 C. Cfr. anche *Apologia*, XVII, 28E.... τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος ...,. φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους.

Qui, quell'aspetto di Socrate che in Senofonte appariva appena, e come in contraddizione coll'immagine generale di lui, ci apparisce chiarissimamente: Socrate, spirito eminentemente speculativo e dialettico, ricercatore assiduo del sapere, del sapere per sè, indipendente affatto da un fine pratico e anche morale; Socrate che stima di aver avuto la missione di vivere filosofando e scrutinando se stesso e gli altri, a cui non vuole mancare in nessum modo. In questo quadro è a posto perfettamente anche la conversazione coll'etéra Teodota, e sono a posto quelle cogli artisti Parrasio, Clitone, Pistia, per quanto non aventi un fine pratico e morale, anzi perchè non aventi questo fine pratico e morale.

Ecco, quindi, che non soltanto ciò che è poco chiaro o frammentario in Senofonte, si chiarisce e si integra in Platone, ma ciò ancora che, in Senofonte, sarebbe contradditorio, viene, per mezzo di Platone, come a porsi sotto una luce nuova, che è poi quella vera, per abbracciare la figura di Socrate in tutte le sue varie facce, nella grande complessità sua, come qualche cosa di uno e di armonico.

CAPITOLO III.

Aristotele come fonte.

I. Tutto quanto abbiamo detto prova, adunque, che Senofonte e Platone sono egualmente necessari a darci il Socrate storico: si richiede, soltanto, che non siano presi separatamente, in sè e per sè, come bastanti ciascuno a se stesso; bensì nei loro rapporti reciproci, nelle infinite attinenze onde sono legati l'uno all'altro, non perdendo mai di vista che uno dei due è storico di professione, e che deve, quindi, fornire come il punto di partenza della ricostruzione storica, come i dati primi e fondamentali; e che questi dati devono essere interpretati, fecondati, sviluppati coll'aiuto dell'altro, di professione filosofo, per una specie d'induzione scientifica, di cui questo fornirà le idee direttrici.

E perchè in questo lavoro d'induzione e di ricostruzione storica non si oltrepassino, per avventura, in un senso o in un altro, quei giusti confini, che non devono essere oltrepassati mai, e dell'oltrepassare i quali si avrebbe come conseguenza un Socrate inferiore al vero o superiore al vero, giova ricorrere ad Aristotele.

Aristotele non ha molte indicazioni intorno a Socrate, come abbiamo detto, ma, in compenso, tutte egualmente preziose. Nessuna, o quasi nessuna, riguarda la vita e la persona di Socrate; tutte, la dottrina. Aristotele, spirito eminentemente scientifico, studiava i fenomeni nel loro sviluppo naturale o storico, secondo i casi; quindi, anche il pensiero e le dottrine filosofiche. Nel primo libro della sua *Metafisica*, specialmente, egli fa come una storia della

filosofia greca anteriore a lui, un quadro delle idee che hanno precorso e preparato le sue. Naturalmente, in questo quadro trova posto anche Socrate, e, quello che importa anche più per noi, Socrate nei suoi rapporti dottrinali con Platone.

Ecco, per esempio, che cosa è detto di Socrate e di Platone nel capitolo 6° di quel libro: " Famigliarizzatosi (Platone) da giovane con Cratilo e le opinioni Eraclitee, che tutte le cose sensibili fluiscano e non ce ne sia scienza, mai non ismise neppure dopo questa dottrina. Se non che, avendo egli seguito anche Socrate, *che trattava di sole le cose morali e di tutta la natura non s'occupava punto, e cercava in quelle l'universale, ed aveva, lui primo, fisso il pensiero alle definizioni, credette*, per causa di quella prima sua opinione, *che la definizione dovesse cadere sopra altre cose, e non sopr'alcuna delle sensibili;* giacchè e' sia impossibile che ci sia la definizione comune d'alcune delle cose sensibili, di cose cioè che si rimutano sempre. *Ora, egli chiamò idee queste altre sorte di enti, e pose i sensibili al di fuori di esse, e denominati tutti da esse* " (1). Questo luogo è prezioso. Esso non ci dice soltanto qual era la novità dottrinale di Socrate, la ricerca dell'universale limitata alle cose morali e la definizione; ma stabilisce, anche, il punto dove Socrate finisce e incomincia Platone. Platone non credette che la definizione la quale fissa l'universale, dovesse cadere sulle cose sensibili che mutano sempre; la definizione cade su altra sorta di enti, le idee; le cose sensibili sono al di fuori di queste e denominate da queste. Ed ecco la trascendenza platonica, che è il carattere più sicuro per distinguere negli scritti di Platone ciò che appartiene in proprio a lui, e ciò che si può considerare come derivato da Socrate. Su questa trascendenza, divisione netta e precisa del socratismo dal platonismo, Aristotele ritorna anche altrove e più esplicitamente. " Socrate non poneva separati e distinti gli universali e le definizioni; altri, invece, (Platone), ne fecero la separazione e a cotali entità dettero il nome d'idee ". (Così dice nel 4° cap. del libro XIII della stessa *Metafisica* (2), dopo aver ripetuto quanto dice nel primo, intorno alle relazioni di Platone con Eraclito e con Socrate.

E anche i procedimenti metodici e dialettici di Socrate sono nettamente determinati da Aristotele. " Egli (Socrate) ben ragionevolmente cercava *il che cosa è*, τό τί ἐστιν; poichè cercava di ragionare, e principio dei ragionamenti è ...*il che cosa è.* Due cose

(1) *Metaph.*, I, 6, 1, 987 a, 32-987 b, 9; traduzione del Bonghi
(2) 1078 b, 30-32. Cfr. anche *Metaph.*, XIII, 9, 1086 b, 2-5.

si potrebbero attribuire a Socrate a buon diritto: i discorsi induttivi e il definire l'universale, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου, ambedue riguardanti il principio della scienza, ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης „ (1). L'induzione adunque, o il processo che va dal particolare all'universale, o, come risultato di questo, il trovare e il definire l'essenza delle cose, che è, poi, il fondamento d'ogni ragionare e della scienza, ecco quanto appartiene a Socrate, secondo la testimonianza di Aristotele. Quando, perciò, noi troveremo in Platone anche altri processi metodici, oltre l'induzione e la definizione, adoperati nella ricerca dell'essenza; quando troveremo, ad esempio, la divisione adoperata largamente nel *Filebo*, nel *Sofista*, nel *Politico*; quando sentiremo dire nel *Fedro* che se, per una parte, conviene " ricondurre ad una sola idea ciò che è sparso e diverso, affinchè, data la definizione di cadauna cosa, si metta in aperto di che si tratti..., per l'altra, conviene poterlo dividere secondo le idee, quasi nelle membra di cui consta naturalmente „ (2); quando sentiremo nel *Filebo* proclamata la necessità, dopo aver diviso nei molti l'uno, di ricomporre, per mezzo dei molti, l'uno, cioè di aggiungere alla divisione, e come la diremo noi, all'analisi, la ricomposizione o la sintesi, συναγωγή, sicchè si abbia, per questa doppia via, un perfetto organamento, una perfetta classificazione d'idee e di concetti, in cui ciò che sottostà o è sottordinato, è come un passo a ciò che soprasta o è sopraordinato, e viceversa (3); allora diremo, senza timore d'errare, che abbiamo che fare con Platone, non con Socrate, per quanto nell'abbondanza della disputa socratica sia lecito supporre che Platone abbia trovato anche i germi dei procedimenti dialettici suoi propri.

II. E c'è anche di più. Nei *Memorabili* di Senofonte la virtù è identificata da Socrate col sapere e il vizio coll'ignoranza, e quindi, per lui, vizio volontario e cosciente non si dà, sibbene vizio involontario e incosciente; chi fa il male, non è perchè voglia il male, ma perchè ignora il bene, o scambia il male col bene; là dove domina il sapere, nessuna altra cosa può dominare; il sapiente è signore di sè, ἐγκρατής, è libero, è virtuoso; solo l'igno-

---

(1) *Metaph.*, XIII, 4, p. 1078 b, 23-30. Cfr. anche *Metaph.*, XIII, 9, 1086 b, 2-7.
(2) *Fedro*, XLIX, 265 DE.
(3) *Filebo*, VI-VIII, 15D-18D. In questo luogo magnifico, specialmente a p. 16 DE e a p. 18 BCD, è la dialettica di Platone nei suoi principali procedimenti.

rante è schiavo delle sue passioni, è intemperante, ἀκρατής, è vizioso (1).

Questa tesi troviamo anche sostenuta da Socrate in Platone, specialmente nell'*Ippia minore*, nel *Gorgia*, nel *Menone* (2), nel *Protagora*. Anche qui la stessa identificazione della virtù col sapere, del vizio coll'ignoranza, la stessa soppressione della volontà di fronte al sapere; anche qui la ragione, unica cosa che si consideri nell'anima; anche qui la libertà posta, solo, nell'operare conforme a ragione, l'esser libero identificato coll'essere ragionevole, coll'essere sapiente, col conoscere il bene e tendervi, senza ostacoli. Ma in Platone troviamo anche che nella virtù non si tien conto soltanto del sapere, e che ugualmente il vizio non si fa consistere solo nell'ignoranza. Il sapere, il vero sapere, l'ἐπιστήμη, è certamente onnipotente e trascina la volontà; quando si sa davvero quello che è bene, non si può non volerlo e non farlo; ma ci può essere anche la semplice *credenza* nella bontà d'una cosa, la semplice opinione, δόξα; e questa non trascina certamente e vittoriosamente la volontà; lascia invece persistere nell'anima una incertezza, che permette la molteplicità delle risoluzioni e, quindi, anche il male. Nell'anima non bisogna vedere soltanto la ragione, la ragione pura, immobile; nell'anima c'è anche una parte irragionevole, dovuta alla sua unione col corpo, e, quindi, quell'attività mobile e cieca in se stessa, che si traduce per via della passione e dell'energia. La fusione dell'elemento ragionevole e dell'elemento irragionevole nell'anima, produce come uno stato di sapere intermedio, che non è vero sapere, ma opinione, e uno stato di volontà intermedio, che rende possibile la colpa.

L'elemento irragionevole dell'anima ha, di conseguenza, la sua parte legittima nella virtù. Questa non è più semplicemente sapere, non è più semplicemente ragione, ma piuttosto uno stato abituale dell'elemento irragionevole, conforme a ragione, una subordinazione dell'elemento irragionevole alla ragione, un'armonia tra loro; come, d'altra parte, il vizio non è più semplicemente ignoranza, ma contrasto, disarmonia fra l'elemento ragionevole e l'elemento irragionevole; contrasto, disarmonia che, impedendo il vero sapere, rende con ciò stesso possibile la colpa. " V' ha nell'anima

(1) Cfr. specialmente *Memor.*, IV, capp. 4, 5, 6 e III, 9.

(2) Per verità nel *Menone* (XXXVIII-XL), oltrechè della scienza, si tien conto, e molto, della *retta opinione*, ὀρθὴ δόξα, per quanto riguarda la virtù. Però della *opinione* è detto che scappa via dall'anima dell'uomo, qualora non si fissi colla ragione dell'esser suo, cioè non si converta in scienza.

due sorta di vizi, è detto nel *Sofista*. L'uno è, per l'anima, ciò che è, per il corpo, la malattia; l'altro, ciò che è la bruttura. Malattia e disordine del corpo (στάσιν), non sono forse la medesima cosa per te? Il disordine che altro è se non la disunione (διαφοράν), avvenuta in seguito a qualche alterazione (διαφθορᾶς) fra le cose, che la natura ha fatto congiunte e della medesima famiglia? — Null'altro. — E la bruttura che altro è, se non difetto d'armonia (ἀμετρίαν), che è sgradevole, ovunque si trovi? — Null'altro. — Ebbene, dimmi, non notiamo noi nell'anima dei malvagi una disunione fra le opinioni e i desideri (δόξας ἐπιθυμίαις), fra il coraggio ed i piaceri (θυμόν ἡδοναίς), fra la ragione e i dolori (λόγον λυπαῖς), un conflitto vero fra tutte queste cose? E, tuttavia, queste cose sono necessariamente fatte per essere congiunte. — Sicuramente. — Dicendo dunque la malvagità discordia e malattia dell'anima (στάσιν καὶ νόσον), diremo noi rettamente? — Rettamente. — Ora, se le cose capaci di movimento e dirette verso una meta qualunque, nel mentre cercano di raggiungerla, riescono, ad ogni movimento, titubanti e non la raggiungono mai, diremo che ciò avviene per armonia, o non piuttosto per difetto d'armonia fra loro? — Per difetto d'armonia. — Ora, noi sappiamo che, per ogni anima, l'ignoranza è involontaria. — Certissimamente. — E l'ignoranza, per l'anima che aspira alla verità (ἐπ' ἀλήθειαν ὁρμωμένης), divenuta l'intelligenza titubante, non è altro che aberrazione. — Nessun dubbio. — Un' anima ignorante (ἀνοητόν) è, dunque, un'anima brutta e disarmonica (αἰσχρὰν καὶ ἄμετρον). — Secondo ogni apparenza. — Due sorta di mali, adunque, è dimostrato, vi ha nell'anima: l'uno, che è chiamato dal volgo malvagità (πονηρία), è evidentemente la malattia dell'anima. — Sì. — L'altro è ciò che si chiama ignoranza; sebbene non si voglia convenire che, quando questo male si trova nell'anima, da solo è già un vizio (κακία) „ (1). E trovasi anche in altri dialoghi di Platone, nella *Repubblica* e nelle *Leggi* massimamente, questa dottrina della malvagità identificata col disordine e il contrasto delle facoltà, derivata da ignoranza, ma non tutta ignoranza, e, per converso, della virtù identificata coll'ordine e coll'armonia delle facoltà, colla subordinazione delle facoltà inferiori alle superiori, derivata da sapere, ma non tutto sapere, dottrina di cui il luogo riportato del *Sofista* è, per la parte della malvagità, come un frammento.

Ora, quale appartiene propriamente a Socrate: la dottrina contenuta nei *Memorabili* e in quei dialoghi di Platone che abbiamo

(1) *Sofista*, XV, 228 A B C D.

citato sopra, l'*Ippia minore*, il *Gorgia*, il *Menone*, il *Protagora*; o quest'ultima, contenuta nel *Sofista*, nella *Repubblica*, nelle *Leggi*, e altrove?

Veramente, la presenza della prima nei *Memorabili* di Senofonte, oltrechè in alcuni dialoghi di Platone, non lascierebbe dubbio sulla paternità di questa prima: poichè essa trovasi egualmente in Senofonte e in Platone, appartiene dunque indubbiamente a Socrate. Non è però risolto il dubbio sulla paternità della seconda: per quanto essa trovisi soltanto in Platone, e Senofonte non ne faccia menzione, chi potrebbe dire risolutamente che appartenga in proprio a Platone, e non derivi, in fondo, da una consimile di Socrate?

Ebbene, Aristotele toglie ogni dubbio in proposito. Anzitutto ei conferma, se ce ne fosse bisogno, che la prima appartiene veramente a Socrate, e lo conferma, facendo il suo nome; poi attribuisce ad altri la seconda, e in questi altri evidentemente non si può vedere che Platone. " Alcuni dicono, così scrive nell'*Etica a Nicomaco*, che tutte le virtù siano scienze (φρονήσεις), e Socrate in questo, per una parte, cercava rettamente, per l'altra, s'ingannava; imperocchè, in quanto credeva che tutte le virtù siano scienze s'ingannava; in quanto credeva che non fossero senza scienza, diceva bene. E la prova ne è che tutti ora, quando definiscono la virtù, aggiungono che è abito secondo retta ragione (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), e retta è la ragione che sia secondo scienza (κατὰ τὴν φρόνησιν)... Però conviene recare una piccola modificazione in questa definizione, poichè la virtù non solo è abito secondo retta ragione, ma abito unito a retta ragione (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου), e retta ragione in tali cose è la scienza. Socrate, adunque, credeva che fossero ragioni (λόγους) le virtù, credendo che fossero tutte scienze (ἐπιστήμας); noi, invece, crediamo che siano unite a ragione (μετὰ λόγου) " (1).

Nessun dubbio, qui, che a Socrate appartenesse la dottrina che la virtù è scienza: facendo la critica di tale dottrina, Aristotele nomina Socrate e nessun altro.

Ma, in un altro luogo, Aristotele soggiunge: " Può nascere il dubbio come mai chi giudichi rettamente delle cose, sia poi incontinente (ἀκρατεύεται). E, certo, alcuni negano esser possibile che sia incontinente chi ha scienza (ἐπιστάμενον); poichè sarebbe grave che nell'uomo in cui è la scienza, come credeva Socrate, qualche altra cosa dominasse e lo trascinasse, come uno

---

(1) *Eth. Nic.*, VI, 13, 1144 b, 17-30.

schiavo. Socrate, infatti, sosteneva ad oltranza, facendo appello alla ragione (ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον), che non ci sia incontinenza (là dove è scienza); poichè nessuno che giudichi rettamente, opera contro il meglio, e, se mai lo fa, lo fa per ignoranza. Vi sono alcuni (εἰσὶ δέ τινες), i quali di questo discorso parte concedono, parte no; poichè, che niente v' abbia più potente della scienza (ἐπιστήμης κρεῖττον), concedono; che nessuno operi contro ciò che opina meglio (παρὰ τὸ δόξαν βέλτιον), non concedono, e, perciò, dicono che l'incontinente, non avendo scienza, ma opinione (δόξαν), si lascia dominare dai piaceri „ (1).

Qui, accanto alla dottrina, certamente di Socrate, poichè Socrate è nominato, che chi conosce il bene non possa peccare, non possa lasciarsi dominare dalle passioni, perchè, dove domina la scienza, nessun' altra cosa può dominare e che, perciò, l'incontinenza non possa mai coesistere colla scienza, sibbene coesista sempre coll'ignoranza, è accennata un'altra dottrina, la quale è come l'addolcimento e l'attenuazione della prima, che cioè niente, veramente, sia più potente della scienza e che, quindi, dove essa è, non possa essere l'incontinenza, ma che, d'altra parte, l'incontinenza non implichi soltanto ignoranza, bensì possa coesistere anche coll'opinione.

Questa seconda dottrina è precisamente quella che abbiamo detto trovarsi nel *Sofista*, nella *Repubblica*, nelle *Leggi*, ecc., e intorno alla quale potea rimaner dubbio se appartenesse in proprio a Platone, o se derivasse, anch'essa, da Socrate. Ora, qui, da Aristotele il dubbio è tolto, non già perchè egli nomini esplicitamente Platone come autore di essa, ma perchè, in ogni modo, fa capire che sono persone diverse da Socrate, quelle che la professano. “ *Vi sono alcuni* (εἰσὶ δέ τινες), egli dice, i quali di questo discorso (di Socrate) parte concedono, parte no „: con questo *alcuni* ei non potea che riferirsi a Platone.

Ma, in un altro luogo, Aristotele è anche più esplicito, sia perchè nomina Platone, sia perchè la propria dottrina di questo non accenna solo, ma illustra. “ Socrate riduceva le virtù a scienze, cioè le rendeva impossibili. Tutte le scienze sono unite alla ragione, e la ragione si trova nella parte intellettuale dell'anima; tutte le virtù adunque, secondo lui, si trovano nella parte ragionevole dell'anima (ἐν τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ). Gli accade perciò, riducendo le virtù a scienze, di sopprimere la parte irragionevole dell'anima, e, ciò facendo, sopprime anche la passione e il costume (καὶ πάθος καὶ ἦθος): per la qual cosa non rettamente egli ha toccato, in questa

(1) *Eth. Nic.*, VII, 2, 1145 b, 21-35.

parte, della virtù. Platone, venuto dopo (μετὰ ταῦτα), divise l'anima in parte ragionevole e in parte irragionevole (εἴς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον), e rettamente, e assegnò a ciascuna di queste delle virtù proprie (ἀρετὰς προσηκούσας) „ (1).

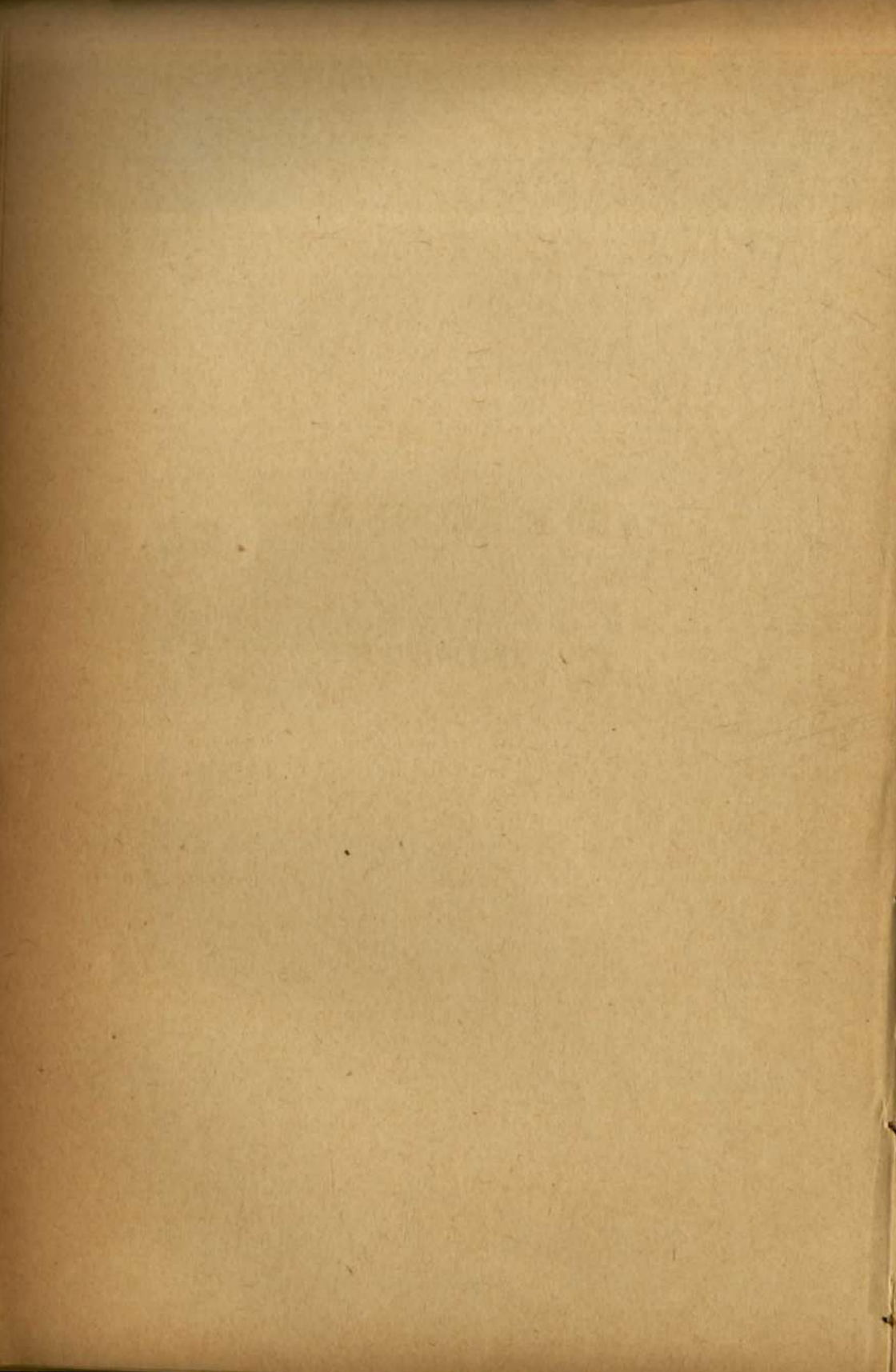
Il luogo riferito toglie ogni dubbio, poichè Platone è nominato, sulla paternità della dottrina che considera nell'anima, per ciò che riguarda la virtù, non la parte ragionevole sola, ma anche la parte irragionevole, e, quindi, fa posto non alla sola scienza, ma anche all'opinione, e come la virtù risolve in un' armonia fra la parte ragionevole e la parte irragionevole, così il vizio risolve in un contrasto, in una disarmonia fra queste due parti, sicchè, come non è tutto sapere la virtù, così non è tutto ignoranza il vizio.

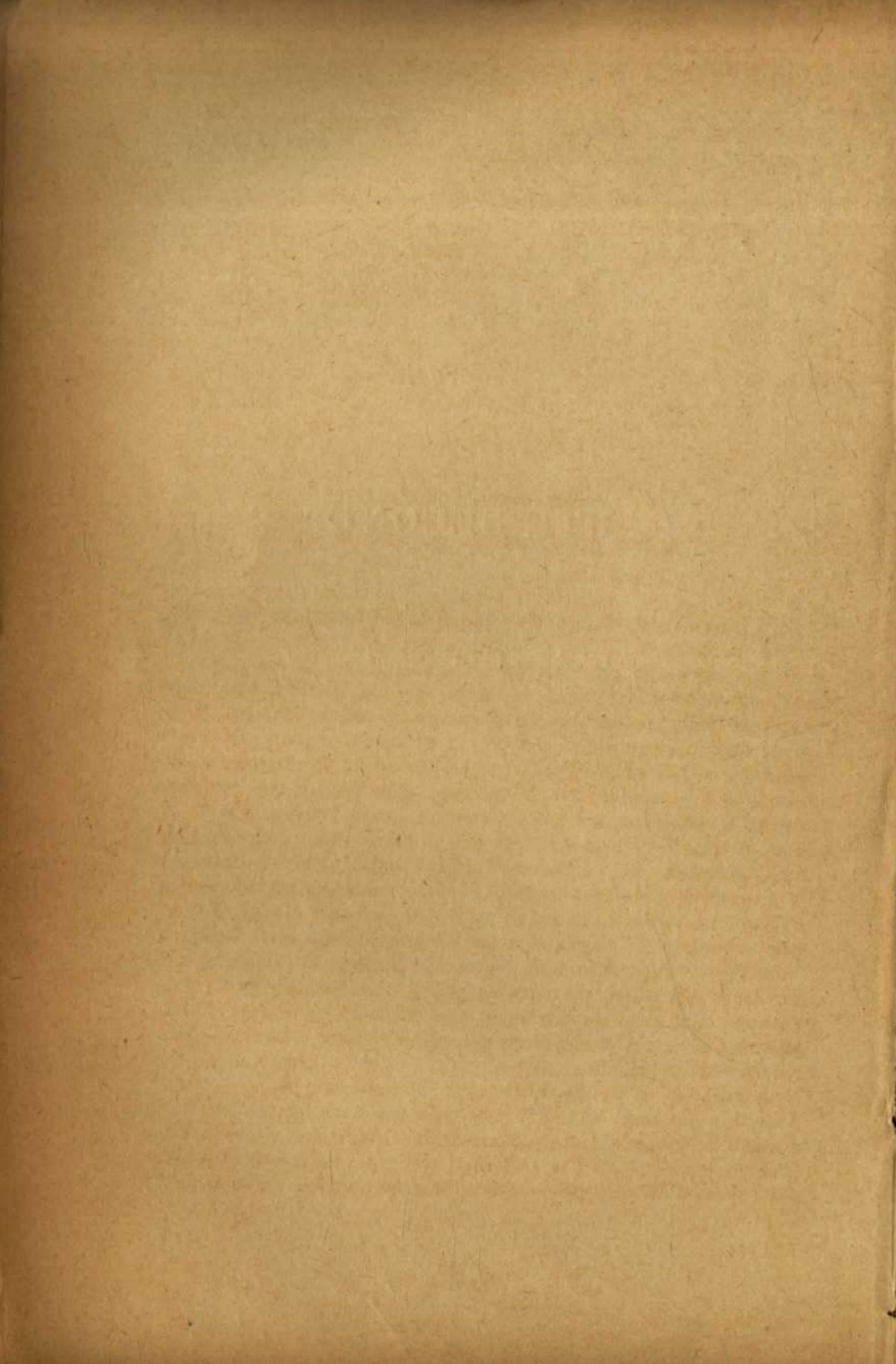
Quanto abbiamo detto finora d'Aristotele, e si potrebbe aggiungere dell'altro, prova che, adunque, è pur grande la sua importanza come fonte del socratismo: Senofonte e Platone ci potrebbero lasciare dei dubbi, ch'egli risolve: sovrattutto a lui si deve ricorrere, quando si tratti di definir bene la parte rispettiva di Socrate e di Plat one.

Ma basti di questa ricerca, che riguarda il valore rispettivo delle fonti del socratismo, e il criterio da seguire nell'uso di queste fonti. Ora è da vedere chi fu Socrate, quale la sua persona, il suo carattere, la sua vita, quale la sua dottrina, quale l'influenza che ha esercitato nel tempo suo, come fu intesa l'opera sua fra i suoi contemporanei, come approvata, come avversata; una quantità di questioni, come si vede, a ben risolvere le quali è necessario, anzitutto, ricostrurre l'ambiente in cui Socrate nacque e visse, l'ambiente che rese possibile il suo magistero e da cui venne, anzi, la necessità del suo magistero, che spiega la sua vita e la sua morte, e, fino a un certo punto, anche l'indirizzo speciale della sua dottrina, e quella disputa finemente investigatrice, che è la sua gloria principale.

Cominciamo da questa ricerca d'ambiente, da questa che possiamo dire la genesi esterna di Socrate e del socratismo.

---

(1) *Magn. Moral.*, I, 1, 1182 a 15-30. Si dubita se i *Magna Moralia* appartengano ad Aristotele: si può osservare però che, se anche non appartengono ad Aristotele, lo spirito di Aristotele in essi c'è tutto.

PARTE SECONDA

L'AMBIENTE

CAPITOLO I.

La religione.

Attacchi progressivi contro di essa.

I. L'epoca, in cui Socrate visse, è la più fortunosa forse della storia di Atene.

Nella sua lunga vita (469-399 av. Cr.) egli assiste dapprima all'ascendere trionfale della sua città, che, con Pericle, raggiunge l'apogeo della potenza, e lo splendore massimo, in ogni ramo quasi dell'umana cultura; ma poi, in causa della guerra del Peloponneso, così feconda di disastri, assiste anche al progressivo discendere di essa, alle lotte dei partiti e delle fazioni, che ne fanno strazio e cooperano, col nemico esterno, alla sua rovina finale; assiste al trionfo della demagogia più sfrenata, come della più sfrenata tirannide; vede decadere l'agricoltura, languire i commerci, la prosperità pubblica e privata divenire sempre più problematica, e, in questo agitarsi d'uomini e di cose, e conseguenza di esso, vede allentarsi e sfasciarsi a poco a poco i più forti legami e puntelli del viver sociale: la legge, la religione, la morale; e contribuire a ciò, colla critica sottile, penetrante, col dubbio o la negazione, qualche volta anche col riso beffardo, ciò stesso che era la gloria più pura d'Atene, intendo dire la forza viva della letteratura e della scienza.

La religione in Grecia, qualunque fosse, d'altra parte, la superficialità e l'assurdo di talune credenze, era stata sempre una forza potente di coesione. Le grandi feste del mondo greco, destinate a promuovere lo spirito d'unione fra i varî rami della razza greca e a tener vivo il sentimento della comune origine, intendo dire i

giochi olimpici, i pitii, gl'istmici, i nemei, erano feste essenzialmente religiose e celebrate in onore di qualche divinità, Giove olimpio, Apollo, Poseidone, Giove nemeo, simboli, perciò, e rappresentanti della gran patria greca. Le feste panatenee in Atene, destinate a perpetuare il ricordo della confederazione dei popoli dell'Attica in un solo Stato, feste a cui tutti gli Attici partecipavano, e gli altri Greci si faceano rappresentare da solenni ambascerie, erano volte ad onorare Pallade Atena, la gran dea protettrice di Atene e dell'Attica. Le feste Dionisiache, specialmente le grandi, che erano come le feste della cultura nazionale, in cui si rappresentavano, dinanzi a un numero straordinario di Greci d'ogni paese, tragedie e commedie nuove, erano feste religiose destinate a onorare il dio dell'allegrezza spensierata e serena; e, in generale, non c'era in Grecia avvenimento pubblico, o anche privato, di molta o di poca importanza, che non assumesse carattere religioso. La religione era stata il fondamento della famiglia; era stata il fondamento della patria e della tribù; era anche il fondamento della città e dello Stato. I membri d'una famiglia aveano un culto comune che li legava assieme, θεοὶ πατρῷοι; le famiglie costituenti la fratria, pur avendo un culto particolare come famiglie, aveano un culto comune come fratria, θεός φράτριος; le fratrie costituenti la tribù, insieme ai culti speciali di ciascuna fratria, aveano il culto comune della tribù, θεὸς φύλιος; e finalmente le tribù costituenti la città, accanto ai culti speciali come tribù, aveano un culto comune come città, θεὸς πολιεύς (1).

La gerarchia delle credenze era perciò gerarchia d'associazioni in Grecia, e l'idea religiosa era come il soffio ispiratore e organizzatore della società. L'uomo non era ammesso in una società, e non passava successivamente dall'una all'altra, che per mezzo di speciali cerimonie religiose; dopo dieci giorni dalla nascita, era ammesso nella famiglia con una cerimonia speciale; alcuni anni dopo, entrava nella fratria e nella tribù con una nuova cerimonia; infine, all'età di sedici o diciott'anni, si presentava per essere ammesso nella città; e in quel giorno, dinanzi a un altare e alle carni fumanti d'una vittima, pronunciava un giuramento, col quale s'impegnava, fra l'altro, di rispettare la religione della città: da quel giorno, egli era iniziato al culto pubblico, e diventava cittadino (2). Nessuna città, nessuna colonia si fondava senza spe-

(1) Cfr. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Hachette, Paris, 1898, seizième édition, lib. III, cap. 1, 2, 3.

(2) Fustel de Coulanges, Op. cit., lib. III, c. 3, p. 145.

ciali cerimonie religiose e senza sentire, in antecedenza, l'avviso della divinità. Erodoto (1) racconta non senza meraviglia che lo spartano Dorieo fabbricò una città, " senza consultare l'oracolo di Delfo e senza praticare alcuna delle cerimonie prescritte ", e trova naturale che una città costrutta così, in odio alla divinità quasi, non abbia potuto durare che tre anni; e Tucidide (2), rammentando il tempo in cui Sparta fu fondata, fa menzione degli inni sacri che si cantarono e dei sacrifici che si fecero in quell'occasione; mentre, d'altra parte, Aristofane in una sua commedia, *Gli uccelli*, nella quale ci fa assistere alla piacevole fondazione della città degli uccelli, ci fa conoscere, indirettamente, i costumi praticati nella fondazione delle città degli uomini, mettendo sulla scena un sacerdote che accende un focolare, invocando gli dèi, un poeta che canta degli inni, e un indovino che recita degli oracoli.

Aggiungasi che dalla prima religione, quella della famiglia, derivarono, come le prime preghiere, la prima idea del dovere, la prima morale; derivarono il diritto di proprietà, l'ordine di successione e tutte le regole dell'organizzazione domestica; regole che, trovate e stabilite nella famiglia, coll'allargamento di questa si applicarono successivamente alla fratria, alla tribù, alla città (3). Non ho bisogno di dire poi che ogni manifestazione dell'arte era in Grecia essenzialmente religiosa; la plastica, la pittura, l'architettura, la musica versavano in gran parte intorno a soggetti e motivi religiosi; l'epica, la lirica, il dramma fondevano insieme coll'umano il divino, e le leggende degli eroi e degli dèi ne erano il principale alimento.

In Grecia adunque la vita pubblica e la privata, il costume, l'arte, la letteratura, tutto era invaso e come imbevuto dall'idea religiosa; una fitta rete di credenze, di riti, di cerimonie, di leggende avvolgeva l'uomo, dai primi suoi anni agli ultimi; nessuna cosa, in lui, sfuggiva all'influenza della religione, istituzione eminentemente sociale e politica.

E tale influenza durò per lungo tempo incontrastata, nè senza benefici effetti per la moralità.

C'era in fondo alla religione greca, per quanto superficiale e fantastica in taluni casi, come una triade di credenze, che non mancarono, in ogni tempo, di essere garanzia di moralità: intendo dire l'idea d'una legge assoluta; l'idea d'una volontà sovrana, che l'im-

(1) V, 42.
(2) V, 16.
(3) Fustel de Coulanges, Op. cit., lib. III, c. 3, p. 149.

pone e la sanziona; l'idea d'una vita oltremondana, in cui le azioni dell'uomo trovano come il loro ultimo contraccolpo (1). Poeti e pensatori erano estremamente rispettosi di queste idee; anche quando, per certe altre idee da loro professate, pareva che se ne dovessero staccare, vi stavano invece attaccati più che mai. Prova ne siano quasi tutti i filosofi presocratici. Espongono teorie dell'universo, in buona parte, materialiste; e tuttavia, sull'autorità della tradizione religiosa, credono nell'esistenza della divinità, ammettono una vita oltremondana, una giustizia punitrice degli dei, una moralità connessa colla volontà degli dèi. Eraclito, per esempio, non ammette altra divinità che l'eterna legge dei contrari; ammette che l'anima sia il fuoco, vale a dire, l'elemento stesso materiale di cui risultano tutte le altre cose; spiega il mondo e la vita come effetto d'una forza incessantemente operosa, per cui tutto si muove e si trasforma; e, tuttavia, ammette insieme un dio, Giove, ordinatore del mondo, crede in una vita postcorporea e antecorporea dell'anima, cioè, insomma, nella sua immortalità; parla di demoni, guardiani dei vivi e dei morti; dice che la morte riserva agli uomini ciò che essi nè sperano, nè credono; parla di bene, di legge morale, di doveri e fa risalire tutto ciò all'Essere divino (2). Lo stesso, o press'a poco, è da ripetere degli Ionici, di Empedocle, di Pitagora, anche degli Atomisti, fino a un certo punto: sicchè si potrebbe dire che nei sistemi filosofici di questi antichi pensatori sono elementi che non formano con essi un solo tutto, che s'aggiungono ad essi, ma che non vengono da essi, poichè, anzi, li oltrepassano e li contraddicono: questi elementi sono le idee morali e religiose fornite dalla tradizione, a cui anche i più arditi non aveano il coraggio di ribellarsi.

Più che nei pensatori però, nei quali quelle idee sono bensì, ma come appiccicate alla teoria filosofica, con cui non hanno alcun rapporto effettivo, esse si trovano, e ben nette e recise, nei poeti. Due fra questi massimamente, Sofocle e Pindaro, le esprimono. È nota la risposta che l'Antigone di Sofocle dà al tiranno Creonte: "Le tue leggi, dice l'eroina, non sono state promulgate nè da Giove, nè dalla Giustizia, che abita insieme cogli dèi infernali. Non ho stimato che queste tue leggi avessero tanta forza da osare io, mortale, violare per esse le leggi non scritte immutabili degli dei, ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα. Queste non sono d'oggi,

(1) Cl. Piat, *Socrate*, Paris, Alcan, 1900, p. 2.

(2) Cfr. Zeller, *Geschichte der Philosophie der Griechen*, I, al cap. *Eraclito*, specialmente p. 607-608 e 646-650.

nè d'ieri, ma sempre sono, e nessuno sa dire quando apparvero. Io non dovea adunque, per timore di comandi superbi d'alcun uomo, trasgredirle ed esserne punita dagli dèi „ (1). Dal canto suo, Pindaro celebra la legge eterna che regge mortali ed immortali, si impone con onnipotente autorità e mantiene dovunque il timore della giustizia suprema; e tal legge si confonde, per lui, colla volontà di Giove (2). " Coloro, egli dice, che sono riusciti, in una vita tre volte ripetuta sulla terra e negli inferni, a conservare l'anima perfettamente pura da ogni male, seguiranno la via di Giove verso il palazzo di Crono. Là le isole dei beati sono rinfrescate dai venti dell'Oceano; là brillano fiori d'oro, di cui gli uni affondano i loro gambi magnifici nel seno della terra, gli altri sono nutriti dalle acque „ (3).

II. Ma queste idee tradizionali, per quanto nobili ed elevate, non poteano durar sempre. Prima di tutto erano troppo vaghe e indefinite, nè v'era in Grecia autorità religiosa che s'incaricasse di precisarle e definirle, spiegandone il perchè; poi erano mescolate con miti e leggende, d'un grande valore poetico, senza dubbio, ma d'uno scarso valore morale, talora anche senza valore morale affatto. Gli dèi erano bensì i legislatori supremi e i vindici della morale; e tuttavia essi per primi davano l'esempio di poco rispetto alla morale; c'erano fra essi degli adulteri, degli incestuosi, degli spergiuri, dei ladri, degli omicidi, perfino; non c'era delitto, di cui qualche dio non si fosse reso colpevole; non passione umana, che non avesse agitato il loro cuore; e i poeti, compiacenti sempre, aveano cantato, egualmente, l'umano e il divino della divinità, bene spesso rivestendo dei più amabili colori l'umano. Venne da ciò che quegli stessi pensatori, che pure aveano reso omaggio alle idee religiose, connesse intimamente colla moralità e garanzia di moralità, di cui abbiamo parlato, non accettassero, invece, quelle altre che colla moralità non aveano che fare, che erano anzi avverse ad essa, e cominciassero contro il sistema teologico quella critica che, ristretta dapprima e alquanto impacciata, si allargò poi e diventò sempre più audace, fino a scuoterlo affatto dalle fondamenta.

Senofane, fondatore della scuola d'Elea, si scaglia contro l'antropomorfismo teologico. " È empio del pari, egli esclama, chi dice che gli dèi nascono e chi dice che muoiono; perocchè, in tutti

(1) Sofocle, *Antig.*, 450 e seg.
(2) Frammento 146 (Nel Bergk, *Poëtae lyrici graeci*, I, 3ª ed., p. 345-346).
(3) *Olymp.*, II, 68 seg.

e due i modi, gli è come se gli dèi in qualche tempo non fossero „ (1). "I mortali, egli soggiunge, credono che gli dèi nascano al pari di loro, e abbiano senso e voce e figura simili a loro; gli Etiopi li rappresentano neri e camusi; i Traci, di pelo rosso, cogli occhi azzurri; così i Medi, i Persiani, gli Egizi fanno i propri dèi simili a se medesimi; ma, se avessero mani i bovi e i leoni, e sapessero colle mani dipingere e fare quelle opere che fanno gli uomini, anch'essi delineerebbero le figure degli dèi e ne farebbero i corpi simili ai propri, i cavalli simili ai cavalli, i bovi ai bovi. Il vero è che Dio per nulla è somigliante ai mortali, nè nel corpo, nè nell'intelletto; egli è uno, eterno, immutabile, infinito, sommamente perfetto; tutto, Omero ed Esiodo, hanno attribuito agli dèi, anche quanto presso gli uomini è turpe e obbrobrioso, furti, adulterî, frodi; ma ciò è indegno della divinità „ (2). Eraclito è meno reciso, e fa non poche concessioni alla religione del popolo, come quando parla d'Apollo col rispetto di un credente e riconosce negli oracoli della Sibilla un'ispirazione superiore; ma, intanto, rimprovera ad Esiodo e, quindi, alla religione, in cui teneva un gran posto, la distinzione dei giorni fasti e nefasti; si leva con energia contro le orgie dionisiache; attacca l'adorazione delle immagini e l'uso dei sacrifici, le vere colonne della religione greca; tratta con disprezzo le opinioni degli uomini, dicendo di questi, che sono sordi alla voce della verità; che sono come l'asino, che preferisce il suono all'oro; come i cani, che abbaiano a coloro che non conoscono; che sono incapaci d'intendere e di parlare; che s'attaccano volentieri alle fole dei poeti (3); e mira con ciò più specialmente a colpire le credenze mitologiche allora regnanti.

Democrito ammette bensì l'esistenza di demoni, specie di esseri superiori all'uomo, dotati di lunga vita, per quanto non eterni, facendo con ciò una concessione alla religione popolare (4); ma gli dèi, gli dèi veri e propri, considera come creazioni dell'immaginazione, rappresentanti in origine concetti fisici o morali, (così Zeus rappresentava, in origine, la regione superiore dell'aria; Pallade, la saggezza) (5), e poi, più tardi, trasformatisi per errore in

---

(1) Aristot., *Rhetor.*, II, 23, 1399 b, 6.

(2) Vedi i frammenti 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 di Senofane, nella raccolta del Mullach; abbiamo in parte tradotto, in parte riassunto.

(3) Vedi i frammenti 38, 39, 132, 129, 131, 5, 28, 36, 32, 71 in Schuster, *Eraclit von Ephesus*, 1873. Cfr. anche Plutarco, *Cam.* 19, e Seneca, *Epist.* 12, 7.

(4) Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX, 19,

(5) Diog. Laert., IX, 46; Clement., *Cohort.*, 45 C; *Strom.*, V, 598 B. Cfr. Zeller, Op. cit., I, p. 831, n. 6; 835-836.

esseri personali esistenti realmente. Sovrattutto per la vista dei fenomeni straordinari della natura, gli uomini, secondo Democrito, vengono nel pensiero e nella persuasione che esistano gli dèi. " Vedendo, egli dice, le cose che avvengono lassù, come i tuoni, le folgori, i fulmini, le congiunzioni degli astri, le eclissi del sole e della luna, gli uomini del tempo antico rimanevano atterriti, credendo essere gli dèi autori di tutto ciò " (1).

Anassagora stesso, per quanto non sia probabile che contraddicesse esplicitamente alle credenze religiose del popolo, non deve aver giovato a queste credenze colle sue idee relative al sole e alla luna, considerati, il primo, come una massa pietrosa incandescente, la seconda, come un'altra terra, avente le sue montagne e le sue valli e abitata da esseri viventi, e, in genere, colle spiegazioni naturali da lui tentate di fenomeni, quali, per esempio, le eclissi, nei quali i suoi contemporanei non vedevano che miracoli e presagi (2).

Del resto non solo gli attacchi diretti di alcuni filosofi presocratici doveano riuscir fatali alla religione greca, ma la stessa sostanza della filosofia presocratica. Che aveano a fare, per esempio, la filosofia eraclitea del *flusso perenne*, la eleatica dell'*uno*, la anassagorica del νοῦς e *delle omeomerie*, la democritea degli *atomi*, con quella mitologia esuberante, che popolava di dèi il cielo e la terra, il mare ed i fiumi, i boschi e le fonti? La filosofia tendeva a spiegare il mondo per via di cause naturali, insegnava una cosmogomia naturale, levava, adunque, ogni fede alle teogonie poetiche, che formavano come la parte dogmatico-storica della religione popolare. L'attacco diretto era certamente terribile alla religione; ma non meno terribile doveva essere la ricerca scientifica, fatta al di fuori e al di sopra di essa, come se essa non esistesse; divenivano cosa ben poco seria gli dèi, dal momento che lo scienziato credea di farne a meno nella sua spiegazione del mondo; gli stessi credenti dovettero esserne scossi. Esempio classico di ciò è Diagora di Melo. Era costui un cantor religioso, uomo assai grave, familiare del nomoteta Nicodoro di Mantinea. Nel tempo in cui questa città si liberò dalla soggezione di Sparta e si costituì in repubblica autonoma, Diagora venne in Atene; conobbe qui, a quanto si racconta, Democrito, subì la influenza delle sue idee riguardo al mondo e agli dèi, e, da cantor religioso ch'era prima, divenne un terribile schernitore della religione, tanto da

(1) Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX, 24.
(2) Cfr. Zeller, Op. cit., I, p. 902-904 e 913.

gettar sul fuoco un Ercole in legno, per vedergli compiere, così diceva, la sua tredicesima fatica (1).

Accanto allo scherno deciso di Diagora, il dubbio scettico di Protagora. " Io non ho da sapere, diceva costui, se gli dèi sono o non sono: perocchè molte difficoltà ci impediscono di saperlo, πολλὰ τὰ κωλύοντα εἰδέναι: l'oscurità della cosa e la brevità della vita umana „ (2). E a Protagora altri sofisti s'aggiunsero, nel dubbio e nella negazione. Trasimaco scriveva che " gli dèi non vedono le cose umane; la prova ne è, ch'essi non si prendono alcuna cura del più grande degli interessi umani, la giustizia; tutti la trasgrediscono, e gli dèi rimangono impassibili „ (3). Prodico andava più lungi ancora, non ostante il suo famoso mito d'Ercole al bivio, conservatoci da Senofonte (4). " Gli uomini del tempo antico, egli scriveva, credettero essere dèi il sole e la luna, i fiumi, le sorgenti e, in generale, tutto ciò che reca giovamento; similmente gli Egiziani, il Nilo. Perciò il pane è venerato sotto il nome di Demeter; il vino, di Dioniso; l'acqua, di Poseidone; il fuoco, di Efesto „ (5). Così egli faceva degli dèi altrettante personificazioni delle forze della natura più familiari all'uomo, mettendo innanzi un'idea analoga a quella di Democrito. Critia affermava che, in origine, gli uomini vivevano senza leggi e senz'ordinamenti, come gli animali; stabilirono, in seguito, leggi penali, per proteggersi contro gli atti di violenza. Siccome, però, queste leggi non colpivano che i delitti palesi, sopravvenne un uomo abile e ingegnoso che, volendo prevenire i delitti secreti, si diede a parlare degli dèi potenti e immortali, che vedevano le cose nascoste, e ad assegnar loro il cielo per dimora, per renderli più temibili (6). Gli dèi, adunque, sono un'invenzione dell'uomo. Se non fossero un'invenzione ed esistessero realmente, aggiungeano i sofisti, le divinità non sarebbero differenti nei vari luoghi; tutti adorerebbero i medesimi dèi; la diversità degli dèi è la prova migliore che il loro culto non proviene che da un' invenzione e da una convenzione

---

(1) Cfr. Ernst Curtius, *Griechische Geschichte*, tomo IV, p. 73 della trad. francese.

(2) Diog. Laert., IX, 51; Plat., *Theaet.*, XVII, 162 D.

(3) Hermias, nel *Fedro*, p. 192, Ast.; Cfr. Zeller, Op. cit., I, p. 1011.

(4) *Memor.*, II, 1, 21 e seg.

(5) Ap. Sext., *Adv. Math.*, IX, 18, 51 seg.; Cfr. Themist., *Or.*, XXX, 349 b.

(6) Così si esprime Critia in alcuni versi conservatici da Sesto Empirico, *Adv. Math.*, IX, 54. Cfr. Zeller, Op. cit., P. I, p. 1011, e ciò che dice nella nota 3 a questa pag.

umana (1): così non son già gli dèi autori delle leggi, sono piuttosto le leggi autrici degli dèi.

Come si vede, il cammino fatto dalla riflessione e dalla critica applicata alle cose divine, fu un cammino trionfale: si cominciò col combattere il politeismo antropomorfico, allo scopo di elevare il concetto della divinità, purificandolo d'ogni scoria umana; si giunse a negare, nonchè gli dei, il concetto stesso della divinità, mostrandolo fattura dell'uomo.

III. Di questa critica filosofica ebbero a risentire gli effetti gli stessi poeti, per quanto legati, in causa dell'arte loro, alla tradizione e alla leggenda. Se ne potrebbero trovare tracce in Eschilo, in Sofocle, in Pindaro stesso, sebbene, avvertiamolo subito, non in quanto tendessero alla negazione del divino, chè, anzi, non si trovano poeti, in cui la religiosità fosse più potente che in questi; ma in quanto, invece, miravano, in causa appunto di questa loro religiosità, a nobilitare, a epurare il divino da quanto di men nobile e puro il mito e le credenze popolari gli aveano appiccicato e come sovrapposto (2). Il timore e il rispetto della divinità; la divinità onnipotente, datrice di bene e di male; la divinità, causa di un ordine morale inviolabile; la giustizia e la legge formanti colla divinità come una cosa sola; l'occhio di Giove che tutto vede; la parola di Giove che si compie infallibilmente; la provvidenza sua che a tutto s'estende; ecco il fondo delle idee religiose dei tre poeti: appunto per questo, essi non poteano accettare quanto di men bello o di brutto, sul conto della divinità, ci fosse nella tradizione poetica e mitica. Della divinità niente si può dire che non sia bello e nobile, esclama Pindaro, e chi le attribuisce vizi umani, non saprebbe sfuggire al castigo che si merita (3). E altrove, dopo aver raccontato la lotta di Ercole contro Nettuno, Apollo e Plutone, interrompe bruscamente il racconto con questa osservazione inattesa: " Ma lasciamo al di fuori degli immortali la guerra ed ogni combattimento „ (4), vale a dire, non raccontiamo i vizi e le debolezze degli dei, non rappresentiamoli dila-

(1) Platone, *Leggi*, X, 4, 889 E: θεούς, ὦ μακάριε, εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι (οἱ σοφοί) τέχνῃ, οὐ φύσει, ἀλλά τισι νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλῃ, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι.

(2) Vedi, a proposito di Eschilo e Sofocle, in riguardo a ciò, acute osservazioni in Gomperz, *Griechische Denker*, II, p. 5-8.

(3) *Olymp.*, I, 28 seg.

(4) *Olymp.*, IX, 40.

niati dalla discordia; la discordia è cosa tutta umana, e non può regnare nell'Olimpo.

Ma sovrattutto in Euripide, in questo discepolo di Anassagora e amico dei sofisti, si manifesta lo spirito nuovo. Egli non è che di appena quattro olimpiadi (16 anni) posteriore a Sofocle; morì anche prima di lui; e tuttavia quale profondo cangiamento nelle sue tragedie, in confronto con quelle di Sofocle! Egli visse nella stessa atmosfera di Sofocle, in fondo, sotto le stesse influenze; ma Sofocle, nella sua grandezza poetica, si levava al di sopra di queste, e non lasciava turbare l'armonia del suo genio dal movimento di fermentazione, che travagliava un mondo in via di trasformarsi; Euripide, invece, si lasciò andar tutto a questo movimento e se ne fece come l'eco e il riflesso. La grandezza sua sta, appunto, nell'aver messo sulla scena il movimento nuovo degli spiriti, nell'avere accomodato al dramma la filosofia del giorno. Sotto questo rispetto egli è una fonte preziosa, come per tutto il resto, anche per la parte che riguarda la religione. C'è in lui, vero specchio delle anime del suo tempo, un contrasto vivo, insanabile tra le aspirazioni religiose, da una parte, e il pensiero filosofico, dall'altra; tra la fede ed il dubbio. " Egli sentiva in sè, scrive il Curtius, un vivo bisogno religioso, un ardente amore per la contemplazione silenziosa delle cose divine ed umane, un impulso irresistibile a comprendere i problemi del governo del mondo..... Ma le sue ricerche non misero capo a nessun risultato; egli non trovò in nessuna parte la conciliazione delle antinomie e la conclusione definitiva di cui aveva bisogno, nè nella fede, nè nel dubbio. Era troppo religioso, per attenersi alla negazione; troppo illuminato, per attaccarsi alla tradizione. Nell'anima serena di Sofocle si riflettevano le forme grandiose dell'antichità; il poeta vi s'abbandonava, amplificando per istinto, approfondendo, mettendo in armonia con le idee dell'epoca le immagini degli dei e degli eroi, consacrate dal tempo, proprio come faceva Fidia, nel dominio della plastica. Euripide, al contrario, non sapeva dimenticarsi mai, non poteva dimenticare i suoi dubbi, e l'eccitazione profonda, penetrante, in cui egli viveva, si comunicava a tutte le sue opere..... In assoluto contrasto con la serenità e l'amabile bonomia di Sofocle, egli era triste e malcontento, amaro nei suoi giudizi e pronto al biasimo; dappertutto vedeva le ombre, sentiva le discordanze ed esalava sugli uomini e sugli dei il malumore, di cui era pieno " (1). Perfino nella preghiera agli dei metteva non so che amaro e una punta, insieme, di scetticismo: " A te sovrano, signore, io reco le

(1) Curtius, Op. cit., vol. IV, p. 86 della trad. fr.

mie libazioni, le mie offerte, sotto qualunque nome tu preferisca essere invocato, Giove o Hades. Sei tu che, fra gli dèi del cielo, tieni lo scettro di Giove; tu che governi il regno di Plutone. Invia la tua luce all'anima dei mortali, che vogliono, prima della lotta, apprendere donde venga loro il male, quale ne è la radice, e chi fra gli immortali devono piegare, per mezzo di sacrifici, affine di trovare il termine delle loro sofferenze „ (1). Non è più questo il linguaggio della fede semplice, schietta, della fede ingenua, che prega ed adora, e non cerca più in là; è il linguaggio d'una fede raffinata, investigatrice, pretenziosa, vorrei dire d'una fede che non è più fede oramai. E, certo, più fede non ha Euripide nella tradizione mitica e poetica. Eschilo avea messo in scena le Eumenidi, ottenendo il più terribile effetto. In Euripide Elettra dice a suo fratello, o piuttosto lo dice il poeta stesso, sotto le spoglie di Elettra, che queste furie sono pure creazioni della sua immaginazione (2). Ifigenia, mentre prepara il sacrificio dei prigionieri, pensa seco stessa che la dea non può esigere un simile sacrificio, e che anche la storia del banchetto di Tantalo dev'essere una favola (3). Nelle *Troiane* (4) Ecuba contesta la leggenda del giudizio di Paride; per lei, Afrodite che concorre al rapimento di Elena, non è che l'impressione della bellezza seducente di Paride. Anche dell'arte degli indovini Euripide non fa gran caso; nell'*Elena* (743 sg.) coglie l'occasione di provare, coll'aiuto degli argomenti più razionalisti, che non si tratta che di doppiezza e d'inganno. Anche Sofocle mette in bocca a Creonte (*Antigone*, 1033 sg.) attacchi vivi contro gl'indovini; ma in lui lo scioglimento dell'azione riesce a confutare questi attacchi; in Euripide, invece, li conferma. Gli dei, dice il poeta in un luogo (5), sono privi di bisogni, non possono, dunque, esser vere le tradizioni, che attribuiscono loro passioni umane; altrove ei fa contro gli atti e gli ordini degli dèi aspri rimproveri, non richiesti dal carattere dei personaggi e lasciati impuniti nel corso del dramma, sicchè esprimono il suo proprio pensiero (6). Nell'*Ercole furente* Teseo dice che l'uomo deve rassicurarsi sulle conseguenze delle sue colpe, poichè gli dèi ne com-

(1) *Framm.*, 904 in Nauck, *Trag. Fragm.*; Cfr. Clem., *Strom.*, V, 581 D.
(2) *Oreste*, 248 seg., 387 seg.
(3) *Ifigenia in Tauride*, 372 seg.
(4) 963 seg.
(5) *Ercole fur.*, 1328 seg.
(6) Per esemp. nell'*Jone*, 448 seg., 1315 seg.; nell'*Elettra*, 1298; nell'*Oreste*, 277 seg., 409; nell'*Ercole fur.*, 339, 654.

mettono di simili (1031 sg.). È noto ciò che avvenne alla rappresentazione del *Bellerofonte*: il popolo, colpito dal linguaggio poco rispettoso verso gli dèi, adoperato nel dramma, si credette in dovere di lapidare gli attori; il poeta stesso, per salvarli, dovette presentarsi sulla scena e gridare: " aspettate, aspettate, egli la pagherà bene alla fine ", e si riferiva a quello degli attori, che avea parlato irriverentemente. Un incidente analogo ebbe luogo a proposito dell'*Ixione*, e anche nella *Menalippe* il poeta dovette modificare il primo verso, che si trovò poco rispettoso per Giove. E non solo la credenza nella tradizione mitica e poetica, era scossa in Euripide, ma la credenza stessa nell'esistenza degli dèi. I suoi eroi adoperano spesso, a questo proposito, un linguaggio il quale sarebbe meglio convenuto a Protagora, che non a personaggi dell'età mitica. Taltibio domanda con un'aria di dubbio, se vi sono degli dèi, o se il caso non governi tutte le cose (1). Un altro, notando l'ingiusta distribuzione del bene e del male, contesta la loro esistenza (2). Ecuba, nella sua preghiera, fa una specie di dissertazione sull'essenza della divinità: è Giove, è la necessità naturale, è lo spirito degli esseri mortali? (3). Ercole e Clitennestra lasciano in sospeso la questione della realtà degli dèi e della natura di Giove (4); altrove è detto anche che Giove non è altro che l'etere (5).

D'altra parte però, e qui si rivela tutto il contrasto tragico dell'anima di Euripide, ei s'innalza al di sopra del dubbio e della negazione e afferma con tutta sincerità, pare, che solo un pazzo può esser capace di negare la divinità e prestar fede alle dichiarazioni ingannatrici dei filosofi (6): la divinità esiste per se stessa, è eterna, è immensa, e non v'ha " casa fabbricata da mano d'uomo, che possa rinchiuderla fra le sue mura " (7); essa è invisibile e come rivestita dei raggi della luce e dei veli della notte, " mentre attorno ad essa corre eternamente il coro innumerevole degli astri " (8), ma dal fondo del suo mistero impenetrabile vede tutto. E, cosa più strana ancora, Euripide si scaglia contro il pen-

---

(1) *Elena*, 484.
(2) *Framm.*, 288; Cfr. *Framm.*, 892 seg., nella citata raccolta del Nauck.
(3) *Troiane*, 877 seg.
(4) *Ercole fur.*, 1250; *Ifigenia in Aulide*, 1034.
(5) *Framm.*, 935, 869.
(6) *Framm.*, 905, 981.
(7) Clem., *Strom.*, V, 584 B.
(8) Clem., *Strom.*, V, 603 C.

siero investigatore, contro lo spirito critico del tempo, ch' era poi lo spirito critico suo proprio, e compone tutta una tragedia, le *Baccanti*, a questo scopo. Il re Panteo è un ribelle che osa contrapporre la propria ragione al mondo degli dèi, nè sa piegarsi davanti le manifestazioni più irrefragabili della potenza divina in Dioniso; ebbene, egli è punito di questa tracotanza; la tragedia non ha altro scopo che di mostrare la sua triste fine, mentre è piena di attacchi vigorosi contro l'arroganza della ragione umana di fronte alle cose divine, e piena, per contro, di lodi per l'uomo che crede ingenuamente a ciò che la tradizione insegna e crede il popolo. Si direbbe, osserva qui Carlo Ottofredo Müller, che Euripide siasi convertito a una fede positiva o, meglio, siasi convinto che il sofisticare degli uomini non devesi volgere contro la religione (1). Noi invece crediamo che si tratti di quell'intimo dissidio, di quel contrasto tragico, a cui abbiamo accennato più sopra, e che agitava l'anima di Euripide, sospesa in qualche modo fra il passato e il presente, fra la tradizione e la ragione; di quel contrasto per cui, come ben dice il Curtius (2), ei fu insieme discepolo e martire della Sofistica, e a noi moderni, anime in pena come lui, non meno di lui agitati e dubbiosi, appare come uomo del nostro tempo. Aristotele diceva di Euripide, che è il più tragico dei poeti: noi possiamo aggiungere che è il più moderno dei poeti antichi. Appunto per questo ha esercitato una grande influenza sugli spiriti più illuminati del suo tempo.

IV. Il caso del poeta comico Aristofane è dei più curiosi. Egli è avverso alle nuove idee e agli uomini nuovi, avverso in politica, in filosofia, in morale, in religione, in letteratura; combatte acremente Euripide, combatte la Sofistica, Socrate stesso, combatte Cleone; nessun uomo, nessuna manifestazione risparmia dello spirito nuovo; la sua satira spietata assume a volta a volta la forma della facezia più libera e quella della severità più amara, per flagellare le innovazioni che vengono sostituendosi a istituzioni consacrate dal tempo; è un ammiratore entusiasta dell'antica moralità austera, dell'antica severa educazione, della vecchia religiosità profonda, delle vecchie gesta militari, della vecchia repubblica ordinata e intelligente; la generazione che vinse a Maratona i Persiani e salvò la gran patria greca per forza di braccio e civili

(1) *Storia della lett.ª greca*, trad. it. di G. Müller ed E. Ferrai, Firenze, Lemonnier, 1859: vol. II, pag. 165.

(2) Op. cit., vol. IV, p. 94 della trad. franc.

virtù, gli è sempre presente; è, insomma, un conservatore tenace e illuminato. E tuttavia, per quanto conservatore, per quanto avverso allo spirito nuovo, egli stesso non sa sottrarsi a questo spirito nuovo; non soltanto egli mostra che domina negli altri, nei suoi spettatori, ma in se stesso anche; egli se ne fa in qualche modo il rappresentante e il difensore. Per limitarci a ciò che riguarda la religione, è ben vero ch'egli si scaglia contro i filosofi che negano gli dèi, ma già in una delle sue prime comedie, i *Cavalieri* (v. 32), ci fa capire che la credenza negli dei è vacillante, al suo tempo; ed egli stesso poi in quasi tutto il suo teatro, e non solo in luoghi isolati (1), ma in scene e in comedie intiere (2) tratta gli dèi con tale disinvoltura, e li mostra così ridicoli e volgari e li trascina, con sì bella noncuranza e comicità, nel fango delle passioni umane, che non si potea che riderne di gran cuore; e tal riso, come prova che nessuna fede c'era negli spettatori, prova anche che nessuna fede c'era, in fondo, nel poeta. Certo, non bisogna dimenticare la naturale libertà concessa alla commedia; ma, anche fatta la debita parte a questa libertà, ciò che resta è più che sufficiente a provarci la nessuna fede del poeta. Eccone qualche esempio. Prometeo, negli *Uccelli*, viene ad avvertire Pistetero che tutto il cielo è in cordoglio. " Dopo che voi, dice egli, avete fondato una città nell'aria, non c'è più un uomo che sacrifichi agli dèi; il fumo delle vittime non sale più sino a noi. Neanche la minima offerta! Noi digiuniamo come alle feste di Cerere. Gli dèi barbari che muoiono di fame, gridano come tanti Illiri, e minacciano di scendere in armi contro Giove, s'egli non apra loro dei mercati in cui si vendano pezzi di vittime „. Fin qui si potrebbe dire che il poeta tende a mettere in ridicolo gli dèi barbari, gli dèi d'origine straniera, introdotti recentemente in Grecia con offesa della religione nazionale; ma gli dèi nazionali stessi, e i primi fra questi, non sono meglio trattati. Giove infatti, che, in fondo, ha gli stessi bisogni degli dèi barbari, si lascia persuadere da questi, e invia a Nefelococigia (Νεφελοκοκκυγία), la nuova città degli Uccelli, un'ambasciata composta di Nettuno, Ercole e un Triballo; e Nettuno, il gran re dell'Oceano, si comporta in quest'occasione come un vile mercante; finisce col barattare, dietro il consiglio dei suoi compagni, lo scettro e la dignità regale di Giove per poche vivande, senza le quali l'Olimpo morrebbe di fame! (3) Una

(1) Per es., *Nubi*, 369 seg., 396 seg., 900 seg., 1075 seg.; *Uccelli*, 554 seg., 1608 seg.; *Assemblea delle donne*, 778 seg.; *Plutus*, 123 seg., 697 seg.
(2) Nelle *Rane*, nella *Pace*, alla fine del *Plutus*, e sovrattutto negli *Uccelli*.
(3) *Uccelli*, in fine.

scena analoga abbiamo nel *Plutus*; soltanto, qui, oltre gli dèi, anche i sacerdoti si lagnano di non aver più niente da mangiare. "Io muoio d'inanizione, dice un sacerdote di Giove. — Perchè? domanda Cremilo. — Nessuno pensa più a offrir sacrifici. — E perchè dunque? — Perchè tutti gli uomini sono ricchi; ah! quando essi non avevano niente, il mercante scampato al naufragio, l'accusato assolto immolavano delle vittime; un altro facea sacrifici pel buon esito di un voto, e il sacerdote era del banchetto. Ma ora, neanche la minima vittima, neanche un fedele nel tempio, ma migliaia di persone che vengono a sgravarvisi il ventre „ (1). E anche il dialogo, che si trova nelle *Nubi*, fra il parlar giusto e l'ingiusto, e in cui il parlar giusto oppone una serie di vane risposte alla critica audace e impudente, che il parlar ingiusto fa contro il vecchio costume, la vecchia educazione, la vecchia moralità, la condotta di Giove, ecc., non era tale da ispirar molto rispetto per la religione e la morale; tanto più che il parlar giusto, visto che tutti gli uomini, o la massima parte, appartengono alla genìa del parlar ingiusto, gente senza fede e senza coscienza, finisce anch'egli, dandosi per vinto, col passare nelle loro file:

... Affè, gente impurissima,
Già vostro son; il ferraiol prendetemi.

Si può concludere da tutto questo che Aristofane, conservatore, non servì, certo, bene la sua causa: " egli, immortale avversario dei giovani, è uno di quelli che contribuì più potentemente alla disfatta dei vecchi: nessuno, quanto lui, si fece beffe degli dèi e delle credenze che vi erano connesse „ (2).

V. Anche in due storici, Erodoto e Tucidide, troviamo tracce dello spirito nuovo in fatto di religione, sebbene in diversa misura dagli altri e fra loro.

Erodoto manifesta ancora una fede schietta, alcune volte ingenua; riconosce la potenza della provvidenza divina (τοῦ θείου πρόνοια) nell'organizzazione della natura (3); riconosce l'azione sua nei destini dell'uomo, e speciamente nel castigo che colpisce il colpevole, quand'anche sia spinto alla colpa da una passione scusabile (4); rispetta le pratiche del culto popolare (5); considera

(1) *Plutus*, in fine.

(2) Cl. Piat, Op. cit., p. 17.

(3) III, 108.

(4) II, 120; IV, 205; VI, 84; VIII, 129; VII, 133.

(5) Cfr. specialmente II, 86 e *passim*.

pazzia il farle oggetto di scherno (1); racconta in buona fede ogni sorta di prodigi e d'oracoli, alcuni dei quali veramente straordinari (2); crede nell'invidia degli dèi (φθόνος τῶν θεῶν), la vera legge degli umani avvenimenti, secondo lui. E tuttavia mostra, insieme, che il pensiero critico non era rimasto senza influenza sul suo spirito; e non resiste alla tentazione, alcune volte, di togliere il carattere miracoloso alla leggenda, dandone o accogliendone interpretazioni affatto razionali, e fondate su circostanze naturali. I viaggi d'Io e il ratto di Europa, p. es., si trasformano in lui nel rapimento di due figlie di re, avvenuto per opera di pirati (3); il potere magico dell'anello di Gige è ridotto da lui a una volgare gherminella (4); le quercie profetiche di Dodona si cangiano per lui in sacerdotesse egizie (5); nella speciale conformazione fluviale e montuosa della Tessaglia la leggenda tessala non vede che l'intervento di Poseidone; egli non vede, invece, che l'effetto d'un terremoto, e aggiunge, non senza ironia forse, che se alcuno crede Poseidone causa dei terremoti, egli pure attribuirà al dio quella speciale conformazione (6); in altro luogo osserva anche che gli uomini tutti quanti ad un modo sanno assai poco sul conto degli dèi (7).

In Tucidide, il grande storico, troviamo, per la prima volta, una concezione puramente naturale, scientifica della storia, cioè la esposizione semplice dei fatti, senza che si facciano intervenire gli dèi a spiegarli. Certo, Tucidide non disconosce la grande importanza della religione pel bene pubblico, e, nel quadro ch' egli fa delle condizioni miserrime della sua patria (II, 53; III, 82), deplora non meno la corruzione morale che la decadenza religiosa di essa; ma intanto, con sereno spirito scientifico e critico, ei considera le fortune e le avversità degli uomini come naturale conseguenza delle loro virtù o delle loro debolezze e passioni, senza andare più in là (8); non crede in quegli avvenimenti straordinari in cui Erodoto ancora credeva, e i fatti in cui i suoi contemporanei vedeano avverarsi la predizione d'un oracolo, tratta con piena libertà e indipendenza (9); contare sopra un oracolo piut-

(1) III, 38.
(2) Per esempio, VII, 12 seg., 57; VIII, 37, 65; IX, 100 e *passim*.
(3) I, 1, 2.
(4) I, 8 seg.
(5) II, 56 seg.
(6) VII, 129.
(7) II, 3.
(8) III, 82, 84; VI, 15, 24, 30 seg.; VII, 75, 87, ecc.
(9) II, 17, 54.

tosto che sopra espedienti effettivi, è per lui un atto di follia volgare (1); l'impresa di Sicilia andò a male sovrattutto per la superstizione del condottiero, Nicia (2). In quell'orazione funebre pei morti della guerra (II, 35 sg.), che è un monumento del suo genio proprio quanto del genio di Pericle, egli non ha una parola per la storia leggendaria di Atene, il luogo comune tanto sfruttato dagli altri panegiristi, e, col senso positivo d'un uomo di Stato, preferisce rivolgere tutta la sua attenzione verso la realtà e i doveri pratici ch' essa impone.

VI. Al tempo di Socrate, adunque, la religione greca era scossa profondamente; tutto era stato messo in discussione in essa, la sostanza e la forma, il contenuto interiore e le manifestazioni estrinseche, lo spirito e la parola; anche quelli che miravano a un ideale religioso elevato, anche quelli che volevano purificare il divino, sottraendolo a ogni maniera d'immoralità, a tutte le pratiche superstiziose ed assurde da cui era inquinato, contribuivano a scalzarla; i più non erano in grado di far distinzione tra i diversi attacchi a cui la religione era fatta segno, tra chi voleva abbatterla e chi voleva semplicemente purificarla; quindi o rigettavano tutto in blocco, o andavano fluttuando nella più completa incertezza.

Cosa curiosa però, e del resto non nuova nella storia del pensiero religioso, proprio in quest'epoca di minor fede interiore, di generale incredulità quasi, vanno moltiplicandosi le *pratiche* esterne della religione, le superstizioni, le teurgie, e si hanno gli esempi più spiccati d'intolleranza e di persecuzione religiosa. Anzitutto, una quantità di culti stranieri s'introduce in Atene, dalla Frigia, dalla Tracia, dalla Siria, dall'Egitto (3); una strana paura di potenze invisibili (δεισιδαιμονία) s'impadronisce degli spiriti, e questi cercano in pratiche secrete d'ogni maniera il tranquillamento dell'angoscia interiore; le iniziazioni ai misteri, le orfiche e quelle dei Coribanti (4), vanno guadagnando adepti ogni giorno più ed

(1) V, 103.

(2) VII, 50, in fine.

(3) Il culto di Sabazio-Dioniso dalla Frigia; quello di Cotytto-Cibele dalla Tracia; quello di Adone dalla Siria; quello d'Iside dall'Egitto. Cfr. Curtius, Op. cit., t. cit., p. 71 della trad. franc., e Fed. Lübker, *Lessico ragionato dell'Antichità classica,* tradotto da Carlo Alberto Murero, Roma, Forzani, 1891.

(4) Lübker, *Lessico* citato.

estendendo la lor propaganda; mentre, d'altra parte, sordidi sacerdoti mendicanti vanno di casa in casa a questuare per la "Gran Madre", promettendo, in contraccambio, l'assoluzione dei peccati e delle colpe (1). "Questuanti girovaghi ed indovini, scrive Platone nella *Repubblica* (2), vanno per le porte dei ricchi e li persuadono ch'essi, per concessione degli dèi, quando sia stata commessa una qualche ingiustizia o da qualcuno in persona o da' suoi progenitori, possono porvi rimedio con sacrifici ed incantesimi tra piaceri e feste...., poichè essi, secondo spacciano, persuadono gli dèi con taluni attraimenti e avvincimenti a stare al loro servigio..... E presentano una catasta di libri di Museo ed Orfeo, figli, a sentirli, di Selene e delle Muse, conforme ai quali celebrano sacrifici, dando a credere non solo ai privati, ma anche alle città, che vi hanno assoluzioni e purificazioni dagl'ingiusti atti, mediante sacrifici e passatempo di piaceri, sì per i viventi, e sì ancora per i morti, che chiamano appunto iniziazioni, le quali ci liberano dai mali di laggiù, mentre si aspettano terribili cose quelli che non celebrano sacrifici". Altri ciurmadori poi, i ventriloqui, raccolgono intorno a loro la folla sbalordita, dando a credere che un demone risieda in essi e profetizzi per la loro bocca; uno di questi, Euricle, nella prima metà della guerra del Peloponneso, è già un personaggio celebre in Atene, e ottiene un tal successo, colle sue grossolane ciurmerie, che tutta una scuola di indovini ventriloqui trae il nome da lui, Εὐρυκλεῖδαι ἐγγαστρῖται (3).

Accanto a tali superstizioni, l'intolleranza e la persecuzione religiosa. Anassagora paga coll'esilio le sue idee ardite intorno al sole e alla luna, e le spiegazioni naturali di fenomeni ritenuti miracolosi; Diagora di Melo è proscritto, e la sua testa è messa a prezzo, come ateo e profanatore dei misteri; Protagora, pure come ateo, è accusato e condannato, e il suo libro sugli dèi è abbruciato nell'ἀγορά; terribili processi, finiti con persecuzioni e morti, hanno luogo per la mutilazione delle Erme e la profanazione dei misteri d'Eleusi; Alcibiade ne è colpito e deve solo alla fuga la sua salvezza; è condannato a morte in contumacia; in fine Socrate,

---

(1) Questi sacerdoti da strapazzo si chiamavano Μητραγύρται, quasi raccoglitori per la Gran Madre, da μήτηρ (madre) e ἀγείρω (raccolgo), perchè in realtà raccoglievano gli oboli dei minchioni. Vedi nel vol. IV dei *Dialoghi di Platone* volgarizzati da Eugenio Ferrai, Padova, 1883, la nota 20 alla versione del II libro della *Repubblica*.

(2) II, 7, p. 364 B. - 365 A. Mi attengo quasi sempre alla trad. del Bonghi.

(3) Cfr. Curtius, Op. cit., vol. cit., p. 71 - 72 della trad. franc.

dietro l'accusa d'irreligione massimamente, è condannato a bere la cicuta.

Certo, in queste persecuzioni religiose c'è anche e sovrattutto il motivo politico, come nel caso di Anassagora, di Alcibiade, di Socrate (1); ma, intanto, l'irreligione è buon pretesto per colpire l'avversario politico.

---

(1) È noto che in Anassagora non si volle colpire tanto il naturalismo anti-teologico, quanto l'amico dell'uomo di Stato, Pericle; e in Alcibiade si volle colpire l'ambizioso potente, che si temeva aspirasse alla tirannide, e in Socrate il maestro di personalità spiccate del partito aristocratico, il critico importuno degli ordinamenti democratici e della spensieratezza popolare.

CAPITOLO II.

La Sofistica.
Bancarotta nella filosofia della natura.

I. Scossa e in buona parte abbattuta la tradizione religiosa per gli assalti della ragione, restava che la ragione trovasse qualche cosa di più solido nel campo teoretico e nel campo pratico; al crollante edificio conveniva sostituire un edificio nuovo; una riforma s'imponeva. Si ebbe ciò al tempo di Socrate, e al di fuori di lui? No: si direbbe che la ragione avesse allora il solo còmpito di distruggere, distruggere anche ciò che meritava di essere conservato. Ecco, infatti, che cosa avveniva.

Le filosofie anteriori a Socrate non aveano fatto che della fisica; datesi allo studio dei fenomeni del mondo esterno, ne aveano cercato il primo principio; ma in questa ricerca erano giunte a risultati diversi, opposti anzi. Degli antichi Ionici chi riponeva il primo principio in qualche forma determinata della materia, l'*acqua* o l'*aria*, chi nella materia stessa priva di forme, indeterminata, ἄπειρον; i Pitagorici lo riponevano nelle forme matematiche e nel *numero*; gli Eleati, ammettendo che ciò che è veramente, non può diventare, non può trasformarsi, e che le cose molteplici e mutabili del mondo esterno non hanno che un'esistenza apparente, lo riponeano nell'*uno*, eterno, indivisibile, immutabile; Eraclito lo riponeva nel fuoco; Empedocle, nei così detti *quattro elementi*; gli Atomisti lo riponevano nell'infinita molteplicità degli elementi materiali, privi di qualsiasi determinazione qualitativa, negli *atomi*; Anassagora, ancora, in un'infinita molteplicità di

elementi materiali, ma aventi determinazioni qualitative, nelle così dette *omeomerie*, o particelle similari. E, in tanta diversità di principii primi, chi considerava il suo principio attivo e iniziatore in sè stesso d'un moto di trasformazione, come qualche cosa di vivo e d'animato, un essere vivente quasi, (dinamismo ilozoistico, Ionici antichi, Eraclito); chi lo considerava inerte e privo di moto, e avente bisogno, perciò, d'un altro principio movente, che a quello comunicasse il moto (meccanismo di Empedocle, degli Atomisti, di Anassagora); chi, questo nuovo principio movente, considerava come inerente alla materia (gravità degli Atomisti); chi lo considerava come fuori di essa e su di essa operante (Empedocle, Anassagora); chi ammetteva che fosse doppio (amore e odio di Empedocle), e chi uno solo (νοῦς di Anassagora); chi lo considerava come esclusivamente meccanico (Empedocle ed Atomisti), e chi anche intelligente (Anassagora).

Non si può dire che non ci fosse disaccordo in queste soluzioni del problema della natura: specialmente questo disaccordo si rivelava nell'ammettere, alcuni, un'infinita molteplicità di enti; altri, un'infinita unità; alcuni, che tutto muta e si trasforma; altri, che tutto è immutabile e immobile; alcuni, che tutto nasce e perisce; altri, che nessuna cosa può nascere, nè perire.

L'effetto di questo disaccordo, anzi di questa contraddizione, fu quale doveva essere: per una parte, uno scetticismo, una sfiducia nelle forze della ragione umana; per l'altra, il bisogno di rivolgersi a un argomento nuovo, che non fosse il problema della natura, nella soluzione del quale non s'era fatta buona prova, e che appariva quindi insolubile.

Già nelle stesse filosofie presocratiche, anche indipendentemente dalle contraddizioni loro, si poteva notare una fonte di scetticismo: l'incertezza, voglio dire, in cui erano queste filosofie rispetto al valore della conoscenza razionale. Parmenide ed Eraclito, primi, aveano notato che le percezioni dei sensi sono oscure, incerte, ingannevoli, nè possono darci la vera natura delle cose; la vera natura delle cose ci è data dalla conoscenza razionale, sola sorgente di verità di cui non convenga dubitare; e i filosofi posteriori, Empedocle, gli Atomisti, Anassagora, accettarono questa idea di Parmenide ed Eraclito, e le diedero rincalzo di argomenti nuovi. Se non che la distinzione stabilita così fra conoscenza sensibile e conoscenza razionale, e il maggior valore della seconda in confronto della prima, non aveano nei sistemi di questi antichi pensatori alcun fondamento. La conoscenza razionale, in sistemi schiettamente materialisti come quelli, non poteva disgiungersi dalla conoscenza sensibile, di cui anzi non è che una forma ed

un'evoluzione; d'altra parte, questi antichi pensatori non si presero la cura di dimostrare che cosa giustificasse questo singolar privilegio della ragione in confronto del senso: quindi le osservazioni fatte su le manchevolezze, gl'inganni, gli errori del senso, venivano indirettamente a toccare anche la ragione. Se non v'ha altro essere che il corporeo, osserva lo Zeller (1), i dubbi sollevati contro il senso, si riferiscono anche alla ragione; se il pensiero razionale si regola, al pari della percezione sensibile, sulla natura dei corpi e l'impressione esterna, non si capisce perchè il pensiero meriti maggior fiducia della percezione.

Questo il germe di scetticismo contenuto nelle filosofie presocratiche. Ebbene, aggiuntesi a questo germe di scetticismo le contraddizioni delle risposte al problema della natura, contraddizioni che andavano rivelandosi tanto più, quanto più si sviluppava la riflessione, produssero una specie di bancarotta nella filosofia della natura, e fecero sentire il bisogno di rivolgersi ad altro. Abbiamo nei *Memorabili* importanti informazioni in proposito. Ci è narrato qui che Socrate non s'occupava, come soleano fare gli altri filosofi, della natura delle cose, nè cercava come si sia formato il mondo, e quali siano le cause necessarie dei singoli fenomeni. " Egli si maravigliava, scrive Senofonte, come non si vedesse chiaramente che è impossibile agli uomini venire a capo di simili questioni, quando coloro stessi che più si vantano di saperne ragionare, non vanno d'accordo fra loro, ma si comportano gli uni verso gli altri come fanno i pazzi. Dei pazzi alcuni non temono neanche le cose temibili, altri temono anche quelle che non son da temersi; alcuni non credono indecente dire o fare checchessia, anche alla presenza della moltitudine; altri credono che non si debba neppur uscire fra gli uomini; alcuni non rispettano nè tempio, nè altare, nè altra cosa divina; altri si mettono in adorazione davanti ad una pietra, ad un legno, ad un animale qualsiasi. Ebbene, similmente, di quelli che speculano sulla natura delle cose, alcuni credono che l'essere sia uno solo; altri, che sia una pluralità infinita; alcuni, che tutto è in perpetuo moto; altri, che nulla si muova mai; alcuni, che tutto nasce e perisce; altri, che nessuna cosa nasce mai, nè perisce ". E aggiunge Senofonte che, appunto per questo, Socrate credette di darsi allo studio delle cose umane, più accessibili, sconsigliando dallo speculare sulle cose della natura, inaccessibili all'uomo (2).

(1) Op. cit., I, p. 935-936.
(2) *Memor.*, I, 1, 11-14, e IV, 7, 6.

II. Ma non fu Socrate il primo a notare queste contraddizioni dei filosofi della natura e a sentire, se non a proclamare, la necessità di darsi allo studio dell'uomo e della vita sociale.

Questa rivoluzione, perchè di rivoluzione si trattò veramente nel campo del pensiero, fu l'effetto naturale delle nuove condizioni intellettuali e sociali, che a mezzo il secolo quinto si produssero nella Grecia e specialmente in Atene. Per verità, non era mancato, anche fra i filosofi della natura più recenti, chi consacrasse un'attenzione particolare allo studio dell'uomo. Così Democrito s'era occupato assai di questioni morali, e ad Anassagora il nuovo concetto del νοῦς ordinatore del mondo era stato sicuramente suggerito dalla considerazione dell'ufficio che ha nell'uomo l'intelligenza. Tuttavia ciò non sarebbe bastato a far cambiare indirizzo.

Dopo le guerre mediche, Atene era assurta ad una condizione privilegiata. Al coperto da ogni pericolo esterno e cosciente della sua forza, spiegò tale attività, che ebbe in breve nelle sue mani l'egemonia della Grecia. Temistocle, Aristide e sovrattutto Pericle contribuirono a questo risultato; Temistocle, colle fortificazioni della città e del Pireo, che divenne porto famoso, inespugnabile, e fu il fondamento della potenza navale d'Atene; Aristide, col gettare le prime fondamenta d'una confederazione greca (la confederazione di Delo), che metteva capo ad Atene; Pericle, colla costruzione delle lunghe mura; col combattere quasi sempre con buon esito alleati infidi e nemici aperti; coll'armare e mantenere una flotta potente che percorreva incessantemente l'Egeo, inspirando dovunque rispetto e timore; col cercare di estendere il predominio della sua città anche in terraferma, e non soltanto sul mare. Ma Pericle a questa politica energica e preveggente aggiungeva un pensiero più alto e più umano. Non era soltanto la grandezza materiale della sua città, ch'egli cercava; la vera grandezza d'Atene non stava, per lui, nè nelle sue mura, nè nei suoi cantieri, ma nella gloria d'un'alta cultura intellettuale. S'inspirava egli pure, per questa parte, alle idee di Solone, proseguite poi, con zelo degno d'ogni elogio, da Pisistrato e dai suoi successori; e perciò accordò il diritto di cittadinanza a tutto ciò che potesse elevare il livello degli spiriti, si circondò dei migliori ingegni dell'epoca, e ne divenne il protettore e l'amico. Per questa nobile concezione del potere, Atene non fu soltanto la capitale delle città confederate, ma divenne il focolare della cultura, il centro di tutti gli sforzi intellettuali, il “ Pritaneo della sapienza dell'Ellade „ (1).

(1) Così la chiama Ippia nel *Protagora*, XXV, 337 D: τῆς Ἑλλάδος πρυτανεῖον τῆς σοφίας.

Ad essa accorrevano da ogni parte del mondo greco poeti, retori, pensatori, sia per perfezionarvisi, sia per mettersi in mostra. Così fece Ione di Chio, un vero Ionico che, dotato delle molteplici attitudini della sua razza, ebbe grande rinomanza in Atene come poeta elegiaco, ditirambico e tragico, e scrisse anche in prosa, di storia, nel dialetto e nello stile di Erodoto; così, Acheo d'Eretria, un contemporaneo di Sofocle, più giovane di lui, che riportò una vittoria drammatica in Atene, e fu eccellente, per certa vena d'invenzione, nel dramma satirico; così, Aristarco di Tegea, che si naturalizzò così bene in Atene, che le proporzioni da esso assegnate al dramma, finirono col diventare regola generale, seguìta anche da Sofocle ed Euripide (1); così, Neofrone di Sicione, che fu tanto fortunato da introdurre soggetti nuovi nella letteratura drammatica, come la leggenda di Medea (2). E ai poeti altri e altri s'aggiungevano. Venne in Atene Anassagora d'Abdera, filosofo, e vi dimorò più anni, avendovi amici Euripide e Pericle, ed iniziandovi gli studi filosofici, che fino allora s'erano svolti massimamente sulle coste dell'Asia Minore, nella Magna Grecia e in Sicilia; venne Protagora, pure d'Abdera, sofista, che, dopo molte peregrinazioni nella Sicilia e nella Magna Grecia, scelse Atene a teatro principale del suo insegnamento, e fu amico, egli pure, d'uomini assai ragguardevoli, Callia, Euripide, Pericle stesso; venne Gorgia Leontino, anche sofista, che, mandato in Atene dapprima come ambasciatore di Leontini sua patria, per dimandare soccorso contro i Siracusani, vi acquistò così alta rinomanza co' suoi discorsi eleganti e fioriti, e s'innamorò tanto egli stesso della città intellettuale, che vi ritornò poi altre volte, e fissò definitivamente dimora in Grecia, facendovi una gran fortuna col suo insegnamento; venne Prodico di Iuli, nell'isola di Ceo, un altro sofista, che insegnò, pare, dapprima nella sua patria, la virtù, ma non ebbe modo di impiegare convenientemente i suoi talenti che in Atene, la metropoli della sua città natia; venne Ippia d'Elide, anche sofista, che percorreva, egli pure, le città greche, per guadagnarvi danaro e acquistare gloria con discorsi di parata e lezioni pubbliche, e capitava spesso ad Atene, dove raccoglieva intorno a sè un circolo d'ammiratori. E, oltre a questi, altri molti, retori, sofisti: Trasimaco di Calcedonia,

---

(1) La notizia è data da SUIDA: 'Αρίσταρχος ..... ὃς πρῶτος εἰς τὸ νῦν αὐτῶν μῆκος τὰ δράματα κατέστησεν; Cfr.: *Letteratura greca*, di C. O. MÜLLER, vol. II, p. 110 e 170 della trad. italiana.

(2) Cfr. CURTIUS, Op. cit., vol. cit.. p. 76 e C. O. MÜLLER, *Letterat. greca*, vol. II, p. 170-171 della trad. italiana.

Polo d'Agrigento, Eveno di Paro, Antimero di Mende, Eutidemo e Dionisodoro, fratelli, di Chio, Xeniade di Corinto, ecc., stranieri di provenienze diverse, capitati tutti ad Atene, affascinati dal miraggio di Atene. E Atene dava ospitalità a tutti, e i suoi uomini più notevoli erano superbi di poterli accettare nelle loro case, e la sua gioventù li seguiva in gran folla, e ne ascoltava con ardore gli insegnamenti.

Un quadro magnifico del come erano accolti questi stranieri in Atene, e del seguito che aveano e dell'entusiasmo che suscitavano, l'abbiamo nel *Protagora* di Platone (1). In casa di Callia, uno dei più ricchi cittadini d'Atene, sono ospiti Protagora, Ippia, Prodico. Quando Socrate, che si propone di presentare Ippocrate a Protagora, entra, a tale scopo, con Ippocrate nella casa di Callia, è colpito da tre viste diverse. Protagora, nell'atrio, che passeggia con a destra e a sinistra i più cospicui personaggi d'Atene, Callia, il padrone di casa, Paralo di Pericle, Carmide di Glaucone, Santippo di Pericle, Filippide di Filomelo, e uno straniero, Antimero di Mende, e, in coda a costoro, un gran numero di stranieri, di quelli che seguono di città in città il sofista, ammaliati alla sua voce, come di un nuovo Orfeo, e alcuni pochi del paese: di che il sofista ragioni non è detto; certo è che si ha per lui il massimo rispetto, poichè, ogni volta che passeggiando dà indietro coi suoi, quelli del seguito si studiano di non metterglisi mai davanti, tra i piedi, ma, arrestandosi, si dividono di qua e di là, al suo passaggio, e poi, raccogliendosi in circolo, lo seguono dappresso in bellissimo ordine. Nel colonnato di fronte, Ippia l'Eleo, seduto sopra un trono, e, a lui intorno, sopra sgabelli, ragguardevoli Ateniesi, Erissimaco di Acumeno, Fedro Mirrinusio e Androne di Androzione, e, di stranieri, concittadini suoi ed altri; lo interrogano intorno a cose astronomiche, ed egli, da quel suo trono, risolve e spiega le domande di ciascuno. In una stanzetta, che già prima serviva ad uso di dispensa ed ora Callia, per la gran gente che gli viene in casa, vuotata anche questa, ci ricovera i forestieri, Prodico di Ceo, ancora a letto, avviluppato in alcune pelli e coltri e di ben molte, con accanto, sui letti vicini, Pausania e un freschissimo giovinetto, di gentile aspetto, Agatone, e due Adimanti e alcuni altri. " Di che cosa discorressero, dice Socrate a questo punto, io, per me, non lo potei intendere dal di fuori; quantunque mi struggessi di sentire Prodico, uomo onnisciente e divino; ma, per la cupezza della sua voce, nasceva nella stanza un rimbombo

(1) Cap. VI e VII, 314 C-316 A.

che non lasciava distinguere le parole „. E, quasi non bastasse tutta quella gente capitata in casa Callia a sentire i tre sofisti, vengono, appena entrati Socrate e Ippocrate, anche Alcibiade e Critia. È una vera frenesia! Quegli stranieri hanno ammaliato tutti; anche chi non li conosce; perchè, infatti, il giovinetto Ippocrate, appena sentito dell'arrivo di Protagora, che pur non conosce, corre da Socrate che non è giorno ancora, e lo fa alzare da letto, e lo prega e lo scongiura di presentarlo al sofista, di cui vuole sentire ad ogni costo l'insegnamento; e, questo è, anzi, il motivo per cui vediamo lui e Socrate in casa Callia, insieme con tutti gli altri. Solo i servi delle case signorili non sono troppo entusiasti di codesti stranieri: il portinaio di casa Callia infatti, seccato di tanta gente, chiude molto risolutamente la porta in faccia a Socrate e Ippocrate, credendoli sofisti: "Puh! ancora dei sofisti; il padrone non ha tempo „; e solo a stento, in fine, si lascia indurre a lasciarli passare.

Veramente, in questa presentazione, che Platone ci fa, nel *Protagora*, dei sofisti e dei loro ammiratori e seguaci, accolti in casa Callia, c'è una finissima ironia, provata da più cose; da quest'ultimo episodio del portinaio; dal modo in cui ci si offrono i sofisti, e due specialmente, Ippia e Prodico, l'uno, in un trono, spacciante sentenze, l'altro, in una dispensa, ancora in letto, parlante con voce cupa che fa rimbombare la stanza; e più, ciò che non abbiamo ancora detto, dall'essere paragonati, Protagora, a Orfeo, e, gli altri due, ad Ercole e a Tantalo. Ma, comunque, questa presentazione mostra pur sempre qual seguito aveano e quale entusiasmo suscitavano questi stranieri in Atene.

III. Divenuta, adunque, per tal modo Atene la capitale intellettuale del mondo greco, fattasi centro della coltura e del pensiero, si ebbe tosto la conseguenza di questa concentrazione. Le varie filosofie della natura, sorte qua e là in diverse parti della terra greca e perciò, dapprima, ignote quasi l'una all'altra, o, certamente, poco note, si trovarono ad un tratto di fronte in Atene, coltivate nello stesso tempo, quale dall'uno, quale dall'altro degli stranieri che vi erano accorsi; le loro contraddizioni furono messe in piena luce; si rivelò esclusivo e unilaterale il punto di vista a cui ciascuna si metteva; apparve l'insufficienza radicale della soluzione data da ciascuna al problema della natura; di qui necessariamente una piena sfiducia in tutte e in ciascuna; quegli stessi che ne faceano professione e la insegnavano guadagnandosi fama e quattrini, erano i primi a non credervi, e ne cavavano, se mai, delle negazioni, null'altro.

Protagora (1), è noto, professa la dottrina d'Eraclito, che tutto è moto e si trasforma, πάντα ῥεῖ: ebbene, egli ne trae il fenomenismo più radicale, lo scetticismo più reciso. Tutto è moto, egli dice, e il moto è o attivo, o passivo; le infinite varietà del moto si riducono a queste due specie. Gli oggetti non hanno qualità che in quanto attivi o passivi; siccome però l'azione e la passione non possono appartenere ad un oggetto che in rapporto ad altri oggetti, con cui il moto lo metta in relazione, nessun oggetto, in se stesso, può avere alcuna qualità, essere qualche cosa di determinato. Soltanto in quanto gli oggetti si muovono gli uni verso gli altri, si mescolano e agiscono gli uni sugli altri, hanno qualità, sono qualche cosa di determinato; ma il moto è perpetuo; la qualità

---

(1) Dichiaro qui, a scanso d'equivoci, nell'iniziare questi cenni intorno ai sofisti, che io li considero dal punto di vista da cui li considera lo Zeller, che mi pare, in proposito, il giudice più equo e sereno. S'intende che il fine ch'io mi propongo nel mio libro, non consente in alcun modo ch'io prenda in esame tutto quel lavoro, dirò così, di reintegrazione e di riabilitazione, che, a cominciare dall'Hegel (*Geschichte der Philosophie*) e dal Grote (*History of Greece; Plato and the other companions of Socrates*) venendo fino al Gomperz (*Griechische Denker*), s'è tentato della Sofistica. Le fonti platoniche e aristoteliche e anche senofontee, intorno a questa, se, certamente, in alcuni punti particolari possono dar luogo a dubbi giustificati, nel concetto informativo generale mi paiono però sempre degne di fede. Non dice il Gomperz stesso (op. cit., I, p. 338), in riguardo a Platone, che, quantunque tutti i dialoghi nei quali Socrate è introdotto a combattere lotte dialettiche coi sofisti in cui questi soccombono, siano *libere finzioni*, tuttavia noi non possiamo dubitare *della realtà storica* del fatto?

Il vecchio Tennemann (*Geschichte d. Philos.*, II) ha detto come non si potrebbe dir meglio in riguardo a questa questione. " Non resta che pochissimo degli scritti dei sofisti; ed è senza dubbio una circostanza spiacevole per l'imparzialità della storia, che questa sia stata fatta dai loro nemici, Senofonte, Platone, Aristotele; poichè, primi, costoro, hanno preso le parti di Socrate contro i sofisti, e li hanno rappresentati dal lato debole o cattivo. Tuttavia non si deve credere che essi abbiano dovuto, per spirito di parte, snaturare i fatti; che li abbiano forzati o esagerati. I sofisti erano quasi contemporanei, o almeno troppo vicini al presente, perchè quelli osassero ferire i diritti della verità e spacciare menzogne, che i loro lettori avrebbero potuto cogliere colla mano. Quantunque il loro proprio modo di considerare le cose e l'attaccamento al loro proprio sistema dovessero spingere questi filosofi a trattare ingiustamente, sotto più rapporti, i sofisti, essi doveano rispettare i fatti storici. Che questi scrittori, di cui nessuno ripeteva l'altro, non ostante la diversità delle loro opinioni e dei loro interessi, si siano accordati sui fatti principali, è una prova della verità della loro esposizione ".

adunque si trasforma e diventa incessantemente, come si trasforma e diventa incessantemente l'oggetto. Nessun oggetto perciò si può dire che sia qualche cosa, e neanche che sia, ma solamente che diventa e che diventa qualche cosa (1). Le idee, d'altra parte, che noi ci facciamo degli oggetti, risultano dal concorso delle due specie di moto. Quando un oggetto si mette in contatto con uno dei nostri sensi così che, nel contatto, l'oggetto sia attivo e il senso passivo, si produce nel sensorio un'impressione sensibile determinata e l'oggetto pare fornito di qualità determinate. Ma l'uno e l'altro effetto non hanno luogo che il tempo che dura il contatto; in realtà, l'occhio è cieco, è niente, come occhio, finchè non lo colpisca il colore, e l'oggetto è incoloro, è niente come oggetto, finchè l'occhio non lo veda; e altrettanto dicasi degli altri sensi e degli oggetti corrispondenti. Nessuna cosa dunque è o diviene, in sè e per sè, ciò che è o diviene; non è e non diviene che per il soggetto che percepisce; come questo, alla sua volta, e per la stessa legge, non diviene soggetto che percepisce, che per l'oggetto che lo fa percepire (2). Il soggetto che per-

(1) " L'essere si deve levar via di dovunque, e non serve che noi e per consuetudine e per inscizia siamo stati costretti di molte volte a farne uso. Non si deve nè concedere alcuna cosa, nè di alcuno, nè di me, nè *questo* nè *quello*, nè nessun altro vocabolo, il quale fermi; ma conforme a natura profferirle generantisi, e che le si fanno e periscono e si alterano " (Plat., *Teeteto*, XII, 157 A B; trad. Bonghi). " Nessuna cosa è un'unica cosa di per sè, nè tu potresti addimandarla rettamente nè un *che*, nè un *quale* di nessuna sorte; ma, se tu la chiami grande, ecco, parrà anche piccola, e, se grave, leggera, ed ogni cosa così, non ne essendo nessuna una unica, nè un *che*, nè un *quale*; dal traslatarsi, bensì, e dal muoversi e dal mescolarsi le une colle altre, si generano tutte quelle che noi diciamo, sì, essere, ma non parlando bene, giacchè nessuna cosa giammai *è*, e ciascuna si genera sempre ". (*Teeteto*, VIII, 152 D; trad. Bonghi).

(2) " Quando l'occhio e un qualcos'altro, proporzionato con esso, accostandoglisi generino la bianchezza e la sensazione che le è connaturale, bianchezza e sensazione, che non si genererebbero mai, se l'occhio e quel qualcos'altro andassero ciascuno da diversa parte, allora, sì, trasferendosi nel mezzo tra i due la visione che muove dagli occhi e la bianchezza che muove dal compartoriente (oggetto che concorre a partorire) il colore, ecco, da un lato, l'occhio generarsi (diventare) ripieno di visione e allora, sì, vedere e generarsi non già visione, ma occhio veggente, e, dall'altro, l'oggetto congenerante il colore circondarsi tutto di bianchezza e generarsi alla sua volta non bianchezza, ma bianco, sia legno, sia pietra, sia qualunque altra cosa, cui accada di colorirsi di siffatto colore. E le altre cose, del pari: il duro, il caldo e ogni cosa bisogna ritenere allo stesso modo, che di per sè non siano nulla, ma si gene-

cepisce, poi, percepisce, naturalmente, l'oggetto sotto aspetti differenti, secondo ch'egli medesimo è in tale o tale stato. Gli oggetti impertanto non sono per l'uomo che ciò che gli appaiono, e gli appaiono come devono apparirgli, dato il suo proprio stato (1). " L'uomo adunque è la misura di tutte le cose; di quelle che sono, come sono; di quelle che non sono, come non sono „. Non v' ha verità obbiettiva, ma solamente un'apparenza subbiettiva di verità; non v'ha scienza che sia valevole per tutti, ma soltanto opinione individuale (2).

Gorgia, dal canto suo, giunge a conseguenze anche più radicali. Egli non parte dalla filosofia eraclitea, come Protagora, ma dalla eleatica, perfettamente opposta: ebbene, trova in questa, e specialmente nelle sue distinzioni di essere e non-essere, e nella dialettica di Zenone e Melisso, tanto da sostenere questa strana tesi, vero nichilismo in ontologia e gnoseologia: " Non c'è nulla; se c'è qualche cosa, non si può conoscere; se si può conoscere, non si può comunicare agli altri „. Meritano di essere conosciuti gli argomenti con cui il sofista dimostra la sua tesi: si avrà la prova che la ragione si compiace talora nel distruggere se stessa.

" Non c'è nulla „. Se ci fosse infatti qualche cosa, sarebbe necessariamente o un essere, o un non-essere, o qualche cosa che tiene dell'uno e dell'altro. Non può essere un non-essere, perchè, in tal caso, sarebbe insieme e non sarebbe, il che è contradditorio. Non può essere un essere, perchè l'essere, se fosse, sarebbe o primitivo, ἀγένητον, o derivato, γενόμενον; o uno, o più. Ora, primitivo non può essere, perchè ciò che è primitivo, è senza cominciamento, e ciò che è senza cominciamento, è infinito, e ciò che è infinito, non è nè in altro, chè in tal caso non sarebbe infinito, nè in se stesso, chè il contenente è di-

---

rino tutte e di ogni varietà, nel consorzio delle une colle altre, per effetto del movimento; dappoichè non ci sia verso addirittura di pensare in esse qualcosa l'agente e qualcosa il paziente un per uno „. (Teeteto, XII 156 D E-157 A; trad. Bonghi).

(1) " Rimane a considerare i sogni e le malattie, non meno ogni altra, che la pazzia, nei casi in cui si dice che si traoda o si traveda, o, come si sia, si trasenta. Giacchè tu sai che, per comune confessione, in tutti questi casi la sentenza di dianzi par confutata da ciò, che in essi si generano bene e meglio sensazioni false, e ce ne vuole che quello che a ciascuno appare, quello anche sia, anzi, tutto al contrario, niente è di quello che appare „. (*Teeteto*, XIII, 157 E-158 A; trad. Bonghi).

(2) *Teeteto*, VIII, 152 A. Mi sono attenuto in questo riassunto della dottrina di Protagora, in gran parte, allo Zeller (Op. cit., I, p. 979-983), che riassume fedelmente dal *Teeteto* platonico.

verso dal contenuto; e non essendo nè in altro, nè in se stesso, non è in nessun luogo, cioè non è affatto. Derivato non può essere, perchè in tal caso deriverebbe o dall'essere, o dal non-essere. Ma dall'essere non può derivare, perchè, se l'essere divenisse altro, non sarebbe più essere; dal non-essere neanche può derivare, perchè da niente niente nasce, e ciò che produce qualche cosa, deve prima esser esso. Nè uno, nè più, poi, potrebbe esser l'essere; non uno, perchè ciò che è veramente uno, non può avere grandezza corporea, e ciò che non ha grandezza corporea, non è; non più, perchè ogni pluralità risulta di unità, e l'unità, s'è visto, non è. Non essendo nè essere, nè non-essere, ancor meno, se esiste qualche cosa, potrebb'essere un che di mezzo fra l'uno e l'altro. " Non c' è nulla „, adunque: ecco la prima proposizione dimostrata (1).

Restano a dimostrare le altre due.

" Quand'anche ci fosse qualche cosa, non si potrebbe conoscere „. Perchè infatti si potesse conoscere, bisognerebbe che il pensiero, che è lo strumento della conoscenza, cogliesse l'essere, cioè che il pensato fosse reale: invece, quante cose si pensano, e non sono! Si può pensare che l'uomo voli, o che dei carri corrano sul mare; si può pensare a Silla, alla Chimera e a molte altre cose non reali! Se il pensato non è essere, l'essere adunque non si pensa, cioè non si conosce, conclude Gorgia (2); anche per questo, aggiunge, che se l'essere si pensasse, il non-essere non dovrebbe pensarsi, il che invece non accade (3). " Quand'anche si potesse conoscere, non si potrebbe comunicare agli altri „. Si comunica infatti checchessia colle parole, coi suoni. Ma le parole, i suoni non hanno niente di simile alle cose che pur intendono comunicare. D'altra parte, non è possibile che chi parla e chi ascolta pensino una medesima cosa. La medesima cosa non può essere in due soggetti differenti, chè i due farebbero uno, allora, e, quand'anche fosse, apparirebbe loro come differente, essendo essi differenti e in differenti luoghi (4).

---

(1) De Melisso, V, 979 A, 13 seg. Cfr. *Sextus Emp. Adv. Math.*, VII, 66-76.

(2) Εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργίας, οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὂν οὐ φρονεῖται. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 77. Cfr. anche VII, 78, 79, 80, 81, 82. Vedi Ritter e Preller, *Historia philosophiae graecae et romanae*, editio septima, Gothae, 1888, p. 189-190.

(3) Πρὸς τούτοις εἰ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, τὰ μὴ ὄντα οὐ φρονηθήσεται... ἄτοπον δ' ἔστι τοῦτο (Sextus Emp., *Adv. Math.*, VII, 80.

(4) ..... οὐ γὰρ οἷον τε τὸ αὐτὸ ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσιν εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἕν. εἰ δὲ καὶ εἴη, φησίν, ἐν πλείοσι καὶ ταὐτὸν, οὐδὲν κωλύει μὴ ὅμοιον φαίνεσθαι αὐτοῖς, μὴ πάντῃ ὁμοίοις ἐκείνοις οὖσιν καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ..... De Melisso, VI, 980ª 19 sg. Cfr. Sextus Emp., *Adv. Math.*, VII, 83-86. Vedi Ritter e Preller, *Historia philosophiae*, p. 190-191.

" Quand' anche qualche cosa fosse, adunque, non si potrebbe conoscere; e quand'anche si potesse conoscere, non si potrebbe comunicare ": ecco l'intera tesi dimostrata (1).

Così parlavano i principali rappresentanti della filosofia nuova in Atene. La vecchia filosofia della natura aveva offerto loro occasione a dedurne la impossibilità del sapere; si direbbe che per questo solo scopo si fossero dati la pena di conoscerla! Gli altri sofisti non ci risulta che svolgessero teorie altrettanto larghe e complete sull'essere ed il conoscere; ma tutti, in fondo, s'accordavano nell'affermare l'impossibilità del sapere: specialmente questa proposizione pare fosse loro comune: " L'uno non può esser più, e per ciò ogni unione d'un predicato con un soggetto è inammissibile " (2); il che vuol dire negare fin la possibilità del giudizio.

Nel campo teoretico adunque nulla, davvero, si costruiva allora anzi, tutto si distruggeva. Perchè non ci si aspetterà, certo, che uomini i quali affermavano che è vero solo ciò che appare a ciascuno e che il sapere è impossibile, smentissero poi col fatto se stessi, dandosi a qualche seria ricerca scientifica! Di nessun sofista si rammenta che abbia portato qualche contributo alla scienza. Ippia avea pretese scientifiche e amava far mostra di conoscenze fisiche, matematiche, astronomiche (3); ma alle pretese non corrispondeva il fatto; era estremamente superficiale. Protagora non soltanto si asteneva personalmente dall'insegnare le scienze naturali, ma metteva in canzonatura Ippia che le insegnava (4); attaccava poi e astronomia e matematica, contestandone la certezza scientifica, e, specialmente in riguardo all'astronomia, osservando che i luoghi e le orbite degli astri non coincidono colle figure degli astronomi (5). Gorgia, per quanto traesse profitto da alcune proposizioni fisiche (6), dovea parimenti pel suo scetticismo astenersi da ricerche in questo campo, e nessun testimonio, infatti, gliene attribuisce. Quanto a Prodico, a Trasimaco e agli altri sofisti, nulla pure conosciamo di loro, che si riferisca alle scienze (7).

Tutto l'interesse di questa gente, è facile capirlo, dovea rivolgersi non già alla conoscenza delle cose, in cui non credeano; ma ad

---

(1) Cfr. Zeller, Op. cit., I, 984-987.

(2) Plat., *Soph.*, XXXVII, 251 B, e Arist., *Phys.*, I, 2 185 b, 25.

(3) Plat., *Ippia magg.*, VI, 285 B seg.

(4) Plat., *Protag.*, IX, 318 D E.

(5) Arist., *Metaph.*, III, 2, 998 a, 2.

(6) Cfr. Plat. *Menone*, IX, 76 C.

(7) Vedi Zeller, Op. cit., I, p. 991-992.

acquistare un'abilità formale nell'arte di pensare e di parlare; abilità che, alla sua volta, poichè non erano in giuoco le cose e si avea per conto proprio rinunciato ad ogni convinzione positiva intorno a checchessia, dovea ridursi a un vano armeggio di discorsi, a confutazione di avversari, a una vuota dialettica, insomma, a una pura e semplice eristica, cioè, a un litigio di parole. Poichè nessuna opinione è vera assolutamente, poichè è vero ciò che pare a ciascuno, si può ad ogni affermazione contrapporne un'altra perfettamente opposta, e con pieno diritto; non v'ha giudizio, di cui il contrario non possa esser vero egualmente. Protagora, primo, mise innanzi un simile principio (1), e fondò l'eristica, scrivendo, anzi, un trattato speciale consacrato a quest'arte (2), che consiste tutta nel mettere in dubbio e nel confutare qualunque affermazione. È ben vero che nè Protagora, nè altro dei primi sofisti caddero negli eccessi in cui caddero i sofisti posteriori, eristi veramente e in tutta l'estensione del termine, ciarlatani della dialettica, di cui piacevolissimi esemplari ci dà Platone nell'*Eutidemo*; ma è facile capire che, una volta messi sulla china d'una dialettica a cui è indifferente la verità delle cose e che solo si propone battagliar di parole, non ci si può arrestare a piacimento: è giusto distinguere l'eristica di Protagora dall'eristica di Eutidemo e Dionisodoro; ma non è meno giusto riconoscere che la seconda è la conseguenza necessaria della prima.

---

(1) *Diog. Laert.*, IX, 51: πρῶτος ἔφη (Πρωταγόρας) δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις, οἷς συνηρώτα (coi quali usava argomentare) πρῶτος τοῦτο πράξας. Clem. Strom., VI, 647 A.

(2) *Diog. Laert.*, IX. 52 e 55; Plat., *Soph.*, XX, 232 A B C D E.

CAPITOLO III.

Ancora la Sofistica.
La teoria morale e la retorica.

I. Vera bancarotta avea fatto adunque la scienza della natura e la scienza in genere colla Sofistica. In questo campo non s'erano accumulate che rovine: dubbi, contraddizioni, negazioni, scetticismo reciso, o, meglio, reciso nichilismo.

Restava la vita pratica: affari domestici, affari pubblici, abilità necessarie al cittadino, all'uomo di Stato, fortezza, prudenza, giustizia e le altre virtù, legalità e illegalità, arte del persuadere colla parola, modo di acquistare ricchezza e potenza nella città, questioni relative al bello e alle arti, al buono e alla morale, insomma, il fatto umano e sociale nella sua più larga estensione. E appunto alla vita pratica, al fatto umano e sociale si rivolse la Sofistica, e ne fece oggetto specialissimo del suo insegnamento.

I tempi volgeano a democrazia; e in Atene specialmente questa forma di governo avea la sua più larga applicazione. A cominciare da Solone venendo fino a Pericle, era stata una serie mai interrotta di conquiste da parte della democrazia. La legislazione di Solone, le innovazioni di Clistene, quelle di Aristide, quelle di Efialte e di Pericle aveano successivamente abolito ogni avanzo di privilegi, dischiudendo al popolo tutti i poteri, tutte le cariche pubbliche. Non soltanto ogni cittadino avea diritto di discussione e di voto nelle assemblee, nei tribunali; ma ognuno divenne eleggibile alle più alte dignità, all'arcontato stesso; alla libertà s'era aggiunta per tutti l'eguaglianza. In tali condizioni il partecipare

alla vita pubblica divenne un bisogno; bisogno tanto più sentito, in quanto si trattava di un popolo estremamente agile d'ingegno e di parola. S'aggiungeva che alcune cariche venivano conferite per sorteggio, e c'era per gli uffici pubblici un'indennità; il che rendeva anche maggiore l'attaccamento a questa vita. Il popolo ateniese fu perciò un popolo politico, nel significato vero della parola; di nessuna cosa tanto si compiaceva quanto della politica; ad essa dedicava tutto se stesso; l'intera giornata un Ateniese passava o nelle assemblee, o nei tribunali, o nelle piazze, o nei circoli, in ardenti discussioni sugli affari pubblici; non di rado anche nei teatri, dove i cori delle tragedie di Euripide contenevano trasparenti allusioni alle vicende della città, e la commedia, specialmente, riproduceva la vita cittadina in ogni suo particolare, press'a poco come sogliono fare le cronache dei nostri giornali quotidiani.

I sofisti dandosi all'insegnamento delle varie abilità dell'uomo e del cittadino, studiando il fatto umano e sociale nelle sue varie facce, interpretavano adunque rettamente i gusti e le tendenze del popolo del quale erano ospiti, nel tempo stesso che faceano magnificamente i loro interessi. Un insegnamento di questa fatta era ormai necessario: c'era da stupire soltanto che non ci si fosse pensato prima. Che importava a questo popolo così attaccato alla vita pubblica, che fosse l'acqua il principio delle cose od il fuoco; che l'essere fosse uno, indivisibile, o molteplice, divisibile all'infinito; che la materia si muovesse da sè, per forza intrinseca, o che un motore meccanico, o intelligente, le comunicasse il moto dal di fuori? Gli si parlasse, invece, di questioni direttamente utili, del buono, del bello, della legge, della giustizia, o dei loro contrari; gli si parlasse di eloquenza, e specialmente gli si facessero sentire discorsi eloquenti; gli si insegnasse il modo di assurgere comecchessia a un grado elevato nella città, di soverchiare gli emuli, di fiaccare i nemici, e sarebbe accorso con entusiasmo a sentire i nuovi maestri. E così infatti avvenne. Così si spiegano le accoglienze oneste e liete, che ebbero questi stranieri in Atene; così si spiega quell'ardore inusitato di studi e di insegnamenti, che invase tutti quanti. Che se qualcheduno dei nuovi maestri voleva mescolare al nuovo insegnamento politico-sociale un residuo dei vecchi insegnamenti naturali, come, per es., fece Ippia, gli ascoltanti ne erano come spauriti, e vi si acconciavano di assai mala voglia (1).

(1) Sono notevoli in proposito le parole di Protagora, (PLAT., *Protag.*, IX, 318 D E): " Ippocrate col venire da me non patirà quello che patirebbe, se

Protagora faceva oggetto del suo insegnamento una disciplina cui dava il nome di πολιτικὴ τέχνη, come a dire una filosofia pratica e civile, o una specie d'istituzione politica in congiunzione con la famigliare. “ L'insegnamento mio, egli dice, è prudenza di consiglio, così circa le faccende domestiche in guisa che il giovane possa ottimamente amministrare la casa propria, come circa le faccende pubbliche, cosicchè egli riesca, nelle occorrenze pubbliche, a fare e a discorrere potentissimo „ (1). A fare e a discorrere; sicchè nel suo insegnamento avea posto anche l'oratoria, l'oratoria pratica e teorica, come prova il discorso, che Platone gli mette in bocca, così studiatamente fiorito nel *Protagora* (2), e un suo trattato sull'*ortoepia*, nell'esposizione della quale è assai probabile facesse sfoggio della sua abilità nell'interpretare i poeti, abilità da lui lodata, come parte integrante d'una più elevata cultura della mente (3).

Gorgia insegnava più propriamente l'eloquenza, della quale professavasi grande maestro, offrendosi pronto a trattare qualunque argomento e a rispondere a qualunque domanda, così in breve come in lungo discorso: dell'insegnamento speciale della virtù non voleva saperne, deridendo, anzi, coloro che ne facevano professione (4), sebbene non di rado, nei suoi discorsi, ei parlasse della virtù, della virtù dell'uomo e della donna, del vecchio e del giovane, del libero e dello schiavo (5), e così via

Prodico insegnava, per una parte, la virtù (6) e, per l'altra, una nuova scienza del linguaggio, consistente nel distinguere accuratamente i vari significati delle parole, dei sinonimi specialmente,

---

con qualunque degli altri sofisti praticasse. Imperocchè gli altri recano nocumento a' giovani; i quali, fuggitivi, spauriti dalle arti, essi, rimenandoli da capo ricacciano di forza nelle arti, computo e astronomia e geometria e musica insegnando; — e insieme diede un'occhiata a Ippia — dove, col venire da me, non avrà altro insegnamento se non di quello per cui causa viene „. (Trad. Bonghi).

(1) Plat., *Protag.*, IX, 318 E.

(2) XI-XVI, 320 D - 328 D.

(3) Plat., *Protag.*, XXVI, 338 E.

(4) Plat., *Menon.*, XXXV, 95 B C. “ E dunque? Questi tali sofisti, che soli pure s'annunziano tali, paion dessi maestri di virtù? Questo appunto io lodo massimamente in Gorgia, che tu nol senti mai far di queste tali professioni, ma anzi e' se la ride degli altri, quand' ha notizia che facciano tali promesse. Quanto a sè, egli stima d'esser buono a far gli altri abili nel dire „.

(5) Plat., *Menon.*, III, 71 E.

(6) Senofonte, *Memor.*, II, 1, 21 seg.

avviamento e preparazione allo studio dei concetti, in cui doveva eccellere Socrate (1).

Ippia insegnava un'infinità di cose, fra cui, l'abbiamo già detto, anche nozioni di fisica, di astronomia, di matematica; ma queste non andavano troppo a genio a' suoi uditori, e ne aveva le beffe degli altri sofisti (2): onde s'acconciava anch'egli a insegnare, di preferenza, cose umane, morale, grammatica, critica letteraria (3), storia, archeologia, musica (4), mnemonica, e scrivere in prosa e in poesia, e perfino le pratiche più semplici ed elementari, come fare calzari, vesti, e così via (5). E degli altri sofisti tutti, Trasimaco, Polo, Eutidemo, Dionisodoro, l'insegnamento riguardava ancora argomenti dello stesso genere, umani e sociali, eloquenza, retorica, virtù civile e politica, e simili.

II. Ma del fatto umano e sociale, nelle mani della Sofistica, doveva ben presto avvenire quello stesso ch'era avvenuto del fatto naturale. Già tra i due fatti corre, per un certo rispetto, una somiglianza notevole. Così il fatto naturale, come il fatto umano e sociale, presentano, nella loro superficie e nella loro qualità di fenomeni, diverse facce: nella natura le continue trasformazioni e i continui svolgimenti dànno a credere che ora questo, ora quello sia l'elemento formatore delle cose, ed ora d'una tale sostanza, ed ora d'una tal'altra; nella vita umana e sociale, le diversità dei costumi, delle leggi, delle religioni, e spesso non solo le diversità, ma le contraddizioni dànno a credere egualmente che nulla vi sia d'assoluto, ma tutto relativo e mutevole. Sicchè, chi non vada al fondo delle cose, come si sciupa in ipotesi più o meno probabili nello studio della natura, senza conchiudere nulla, nello studio della vita umana e sociale si contenta di considerarla com'è costituita in questo o in quel luogo, non aspira a rifarla, ad intenderla, si avvezza a veder tutto in una maniera relativa, e a tirar tutto

(1) PLAT., *Protagora*, XXIII, 337 A seg.; XXVI, 339 E - 340 D; *Menone*, VIII, 75 E; *Cratilo*, I, 384 B; *Eutidemo*, VII, 277 E seg.; *Carmide*, XI, 163 D; *Lachete*, XXVI, 197 D. Cfr. ARIST., *Top.*, I, 6, 112 b, 22; PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, 16.

(2) PLAT., *Protag.*, IX, 318 D E.

(3) Il dialogo *Ippia minore* di PLATONE prende occasione da una lezione, che Ippia ha fatto intorno ad Omero.

(4) PLAT., *Ippia magg.*, VI, 285 C D E.

(5) PLAT., *Ippia min.*, X, 368 B C D E.

ai fini particolari e attuali dell'individuo (1). E i sofisti così fecero appunto nello studio della vita umana e sociale; tanto più che non avevano che ad applicare ad essa le teorie negative già stabilite in altro campo, intendo dire la nessuna consistenza, anzi la nessuna esistenza del sapere, della verità per sè, e l'opinione individuale elevata a regola generale, l'uomo individuo fatto misura di tutte le cose.

Per verità, i primi sofisti furono uomini moralmente rispettabili, e nei loro insegnamenti non osarono giungere alle conseguenze delle loro teorie e urtare sistematicamente le opinioni morali in vigore. Della loro rispettabilità morale abbiamo più prove, anche da parte di chi li avversava. Di Protagora, Platone, che non gli era certo favorevole, parla con rispetto; di Gorgia si dice dovesse la sua lunga vita alla temperanza; di Prodico, Socrate stesso si professa discepolo, benchè forse non senza una tinta leggera di ironia. D'altra parte, si sa che e Protagora e Gorgia e Ippia e Prodico erano saliti in altissima fama; in Olimpia a Gorgia fu innalzata una statua, e Ippia ai giuochi pitici fu fatto segno a grandi dimostrazioni d'onore. E, quanto all'insegnamento, Protagora, in Platone, promette al suo discepolo che diventerà, stando con lui, ogni giorno migliore; vuol far del suo discepolo un ottimo padre e un ottimo cittadino (2); dice che la virtù è ciò che v'ha di più bello (3); che bene non è qualunque specie di piacere, ma il piacere del bello, come male non è ogni dolore (4); che nell'uomo vi sono due virtù naturali, giustizia e pudore, δίκη καὶ αἰδώς, fondamento e salvezza delle città (5). E Gorgia pure non professa alcun principio immorale e, attenendosi alle opinioni in vigore, spiega, in Platone, che la virtù dell'uomo consiste nell'esser buono al reggimento della città, e, trattando i negozi pubblici, beneficare gli amici e far male a' nemici, e tenersi in guardia dal non incontrare mai male per noi medesimi; e la virtù della donna, nel tenere il buon governo della famiglia, essere buona massaia e soggetta al marito (6); e della retorica afferma recisamente, pure

(1) Vedi il mio studio sul *Metodo di filosofare di Socrate* nei "*Saggi filosofici*", Torino, Loescher, 1892, p. 56.

(2) *Protag.*, IX, 318 E.

(3) *Protag.*, XXXIV, 349 E.

(4) *Protag.*, XXXV, 351 B C D.

(5) *Protag.*, XII, 322 C D. Del resto, confronta tutto il racconto di Protagora (XI-XVI) inspirato, in fondo, a un alto concetto morale.

(6) Veramente queste definizioni della virtù sono da Platone (*Menon.*, III, 71 E) messe in bocca a Menone. Ma Menone è discepolo di Gorgia, e in questo luogo riferisce sicuramente idee apprese dal maestro.

in Platone, che non se ne debba abusare e volgerla contro giustizia (1); nè, certo, sarebbe disposto ad ammettere quanto Callicle, suo discepolo, sostiene, nel dialogo platonico, intorno al diritto della forza (2). Ippia, egualmente, nel discorso da lui composto sui consigli di Nestore a Neoptolemo, intorno al modo nel quale un giovane deve comportarsi nella vita per aver buona fama, mette innanzi mille cose giustissime e tutte belle, πάμπολλα νόμιμα καὶ πάγκαλα (3); nè si mette in opposizione coi costumi e le opinioni del suo popolo. E Prodico anche insegna una morale non disforme da questi costumi e da queste opinioni, apprezzata fin da quelli che erano ostili alla Sofistica, come prova il suo mito di Ercole al bivio, in cui è rappresentata efficacemente la felicità e la lode d'una vita virtuosa e, per contro, la miseria d'una vita molle, effeminata, dedita ai piaceri del senso (4); e come provano anche due altri discorsi, che gli vengono attribuiti, sul possesso delle ricchezze e sulla morte. Il possesso delle ricchezze non è un bene per sè; tutto dipende dall'uso che se ne fa; per l'intemperante e il dissoluto è una sventura possedere i mezzi di soddisfare le proprie passioni: la morte ci libera dai mali della vita, che sono molti; il timore della morte non ha ragione di essere; essa non tocca nè i vivi nè i morti; non i vivi, perchè vivono ancora; non i morti, perchè non sono più (5).

In tutto questo, è chiaro, non v'ha ancora traccia del dubbio sofistico applicato alla morale; e la tradizione e il costume sono, o bene o male, rispettati.

Ma la Sofistica è già di per sè tendenza ad affrancarsi dalla tradizione e dal costume. Se v'ha chi si propone d'insegnare la morale, gli è perchè si riconosce insufficiente la morale esistente; se non c'è che da seguire la morale esistente, non occorrono professori speciali di virtù; ciascuno, in questo caso, l'apprenderebbe di per sè nel commercio cogli altri uomini, nella vita della famiglia e della città; insegnare la morale vuol dire avere le mani libere

(1) *Gorg.*, XI, 457 A B.

(2) Risulta da tutto il contegno di Gorgia e, prima, durante la sua disputa con Socrate e, poi, durante la disputa di Socrate con Calliche.

(3) Se ne trova un sommario, probabilmente esatto, in PLATONE, *Ippia maggiore*, VII, 286 A B.

(4) SENOFONTE, *Memor.*, II, 1, 21 seg.

(5) Il discorso sul possesso delle ricchezze è nell'*Eryxias* (VIII, XI, XII, XIII, 395 E, 396 E, 397 D), dialogo d'incerto autore; quello sulla morte, nell'*Axioco*, pure d'incerto autore (IV-IX, 366 C - 369 C).

di fronte alla tradizione e al costume. D'altra parte, poichè la Sofistica insegna la morale e ricerca, quindi, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, ciò che è bene, ciò che è male, ciò che è virtù, ciò che è vizio, ciò che rende la virtù preferibile al vizio, e così via, è impossibile non applichi a queste questioni i suoi principi teorici, a lungo andare almeno; e i suoi principi teorici non legittimano che una risposta sola: “Non c'è una verità che valga per tutti; non c'è adunque una legge che valga per tutti: l'uomo, nella sua maniera di conoscere, è la misura di tutte le cose; lo è adunque anche nella sua maniera d'operare: il vero è per ciascuno ciò che gli par vero; anche il giusto e il bene è, adunque, per ciascuno ciò che gli par giusto e bene„. Il che vuol dire che ciascuno ha il diritto naturale di seguire i suoi desideri, le sue tendenze, i suoi capricci, perfino; se la legge e il costume gli fanno ostacolo, ciò costituisce una violazione del diritto naturale, una violazione a cui nessuno è tenuto di sottostare, quand'abbia la forza di non sottostarvi (1).

III. E a queste conseguenze si arrivò infatti, e in breve.

Già Ippia, in Senofonte, contesta il valore delle leggi, per il fatto che sono mutevoli: “alle leggi e alla loro osservanza come mai si potrebbe attribuire gran pregio, se, spesse volte, quelli stessi che le hanno poste, le riprovano e le mutano?„ (2). E non accorda il titolo di legge divina o naturale, che a ciò che sia universalmente ammesso e abbia vigore in ogni paese (3). E in Platone, con non diverso concetto, afferma che la legge, tiranna degli uomini, in più cose fa violenza alla natura (4). Questa opposizione fra il diritto naturale e la legge positiva, diventa dottrina generale fra i sofisti (5); e se ne derivano, per una parte, legittimi attacchi contro privilegi e distinzioni sociali che nulla giustifica, fuorchè la tirannia della legge, ad esempio, contro la nobiltà e la schia-

---

(1) Cfr. Zeller, Op. cit., I., p. 1004-1005.

(2) *Memor.*, IV, 4, 14.

(3) *Memor.*, IV, 4, 19 seg.

(4) *Protag.*, XXIV, 337 C D.

(5) In Senofonte, (*Memor.*, I, 2, 40 seg.) Alcibiade, amico della Sofistica, si pronuncia nello stesso senso di Ippia; e Aristotele, (*Soph.*, *el.*, c. 12, 173 a, 8) ci dà come un luogo favorito dei sofisti la massima del Callicle di Platone, che la natura e la legge si contraddicono nella maggior parte dei casi. Cfr. Plat., *Teeteto*, XXIII, 172 B.

vitù (1), si giunge, per l'altra, partendo da tale opposizione, a infirmare qualsiasi legge di morale o di diritto, considerandola come una limitazione ingiusta e contro natura, della libertà umana. Il diritto naturale, osserva Callicle, è puramente e semplicemente il diritto del più forte; natura ne insegna esser giusto che chi è da più, abbia più di chi è da meno; chi è più potente, di chi è meno potente. In forza di qual diritto Serse venne ad oste contro la Grecia, e il padre suo contro gli Sciti? Di nessun altro, che del diritto della natura, cioè del più forte. Sono gli uomini deboli e dappoco, che fanno le leggi; e le fanno contro i forti, per non esserne soverchiati; essendo deboli, mettono ogni loro studio, perchè anche gli altri siano in egual condizione; cioè cercano di proteggersi, stabilendo un'eguaglianza fittizia e facendo consistere il brutto e l'ingiusto nel cercare di soverchiare gli altri. Ma gli uomini davvero forti, le tempre vigorose e prestanti, passeranno sopra a tutto ciò, metteranno a pezzi, calpesteranno quanto è scritto nelle leggi, levandosi su a dominare e applicando il diritto di natura. Anche Ercole si portò via i buoi di Gerione, non avendoli comperati, nè ricevuti in dono da lui, poichè è giusto, in natura, che i buoi ed ogni altra proprietà di chi è inferiore e da meno, passino in chi è superiore e da più. Noi poniamo le leggi, per domare quanti tra noi sarebbero migliori e più forti, allevandoli su fin dall'infanzia, còme lioncelli, molcendoli per via d'incantagioni e affascinandoli con ogni maniera di prestigi: ma ciò è contro natura (2).

E Trasimaco, con non diverso intendimento, afferma che è giusto ciò che giova al più potente, cioè a chi ha nelle sue mani il potere della città; chi ha il potere della città erige in legge ciò che gli giova, e questo è giustizia e diritto. " Ciascun regime stabilisce le leggi colla mira a ciò che giova ad esso; il popolare, popolari; il tirannico, tiranniche; e gli altri, del pari; e, stabilitele, dichiarano giusto, per i governati, essere questo, — quello che giova a se stessi, — e chi lo trasgredisca, lo puniscono come violatore delle leggi e

---

(1) Licofrone, un sofista, dichiara (Ps. - Plut., *De nobilit.*, 18, 2) che la nobiltà è un vantaggio immaginario; e Alcidamante, un altro sofista, che l'opposizione dello schiavo e del libero è ignota alla natura; altri poi giungono a combattere la schiavitù radicalmente, come istituzione contraria alla natura. (Arist., *Pol.*, I, 2, 1253 b, 20; *Rhet.*, I, 13, 1373 b, 18; *Orat. Attici*, II, 154. Cfr. Wahlen, *Der Rhetor Alkidamas in Sitzungsberichte der Wiener Akad.*, *Hist. phil. Kl.*, 1863, pag. 504 seg.

(2) Plat.. *Gorg.*, XXXVIII - XXXIX, 482 E - 484 A.

commettitore di ingiustizia. Sicchè questo è... nelle città tutte quante il giusto: quello che giova al regime costituito. E questo è ciò che può; sicchè, a chi ben ragiona, risulta che da per tutto è giusto questo: ciò che giova al più potente „ (1). E lo stesso Trasimaco non si perita di sostenere, anche, che è un'ingenuità il credere che i governanti debbano prendersi cura d'altro che del proprio interesse: essi sono come i bovai e i pastori, che ingrassano e curano buoi e pecore, non già per bene che vogliano a questi, ma per proprio vantaggio; sono tosatori di popoli. Giusto e giustizia è bene per tutt'altri che pei governati; pei governati è danno. Quello che dicesi ingiustizia e si reputa male, è in realtà un gran bene, e fa passare beatamente la vita. Da per tutto un uomo giusto ha sempre meno dell'ingiusto. Nei mutui scambi, nei contratti dell'un coll'altro, quando un giusto abbia da fare con un ingiusto, non si troverà mai, allo sciogliersi della società, che il giusto rimanga con più dell'ingiusto, bensì sempre con meno; e nelle relazioni con la città, quando si tratti di pagare i contributi, il giusto, a condizioni pari, paga più, l'ingiusto meno; quando poi sia il caso di riscuotere, l'uno non si becca un bel nulla, l'altro fa grasso profitto. Che se poi l'uno e l'altro occupino qualche carica pubblica, al giusto, se altro danno non l'incolga, questo tocca di certo, che le cose sue se ne vanno, per trascuraggine, in malora, e del danaro pubblico, poich'egli è giusto, non si giova punto, e, per soprappiù, viene in odio ai famigliari e ai conoscenti, quando non voglia render loro servigi di sorta, all'infuori del giusto; invece, all'ingiusto succede tutto il contrario, e tanto più quanto più è ingiusto; sicchè, se si giunga alla piena, alla perfetta ingiustizia, la tirannide, questa rende l'uomo pienamente beato e felice. Il tiranno s'appropria di un colpo le cose altrui, e sacre e profane, e private e pubbliche; e mentre altri, in ciascun caso di maleficio, quando non riesca a farlo di nascosto, è punito e ritrae i maggiori vituperii, essendo denominato, a seconda, sacrilego, trafficatore d'uomini, scassinatore di porte, malandrino, ladro; colui che accoglie in sè tutte le ingiustizie e non soltanto s'appropria le cose, ma riduce le persone stesse in servitù, non ha nessuno di quei brutti nomi, bensì vien chiamato felice e beato, non solo dai cittadini, ma altresì da quanti altri sentano ch'egli ha commessa l'ingiustizia tutt'intera. Così l'ingiustizia, quando sia venuta su abbastanza, ἱκανῶς γιγνομένη, cioè quando sia piena, è qualche cosa di più forte, di più liberale, di più signorile della giu-

(1) Plat., *Repub.*, I, XII, 338 C D E - 339 A.

stizia (1); e non già il nome di vizio, bensì quello di sapienza e di virtù le si dovrebbe dare: chè bontà di consiglio, εὐβουλία, e intelligenza non poca si richiede in quelli che commettono ingiustizia a perfezione, assoggettando a sè città e popoli; mentre la giustizia alla quale un'infinità di mali s'accompagna, se non è, proprio, vizio, è malaccortezza, dabbenaggine, bonarietà affatto generosa, πάνυ γενναία εὐήθεια, null'altro (2).

Anche Polo sostiene press'a poco le stesse idee. Fatti che accadono tutti i giorni, mostrano che molti sono gli uomini che, avendo commesso ingiustizie, vivono tuttavia felici. Il gran re di Persia, per esempio, e Archelao, re di Macedonia, nessuno negherà che siano felici, anzi, i più felici degli uomini, e, tuttavia, quanti delitti ha commesso l'ultimo dei due, Archelao, per salire al trono! Egli, figlio bastardo di Perdicca, fratello di Alceta, cominciò dal chiamare a sè lo zio suo, Alceta, a cui sarebbe spettato il trono, e il figlio di questo, Alessandro, sotto colore di restaurarli in ciò che loro spettava, e, avutili ospiti in sua casa, ubbriacatili in un banchetto, messili su di un carro e di nottetempo portatili lungi, li trucidò e li fece sparire. Nè, dopo sì grande maleficio, s'accorse per nulla d'essere diventato infelice, o si pentì; chè, anzi il proprio fratello, figlio legittimo di Perdicca, fanciullo ancora, di circa sett'anni, cui per giustizia veniva il regno, precipitò in un pozzo e fece morir affogato, andando poi egli stesso ad annunziare alla madre di quello, Cleopatra, che v'era caduto nell'inseguire un'anitra, e v'avea trovato la morte. Costui ora si gode il frutto delle sue nequizie, è felicissimo, non misero; e non v'ha alcuno degli Ateniesi, che non vorrebbe esser lui piuttosto che qualunque altro dei Macedoni (3). E, poichè Socrate di questa felicità di Archelao e, in genere, dell'ingiusto non è persuaso e crede, anzi, e dimostra che l'ingiusto sia infelice, e più infelice ancora, se non paghi la pena dell'ingiustizia commessa, chè la pena purifica, Polo insorge contro di lui: " Che di' tu? Se uno dunque sia arrestato in quella che sta per farsi, con male arti, tiranno, e, preso, sia torturato e storpiato, e gli siano cavati gli occhi col fuoco e, dopo esser stato martoriato con altri molti e grandi martirii, e aver veduto moglie e figli patir gli stessi strazi, sia finalmente confitto in croce, ovvero, coperto di pece, sia arso vivo, sarà egli più felice che non se giunga, sfuggendo sì gran periglio, a farsi tiranno, e

(1) PLAT., *Repub.*, I, XVI, 343 B - 344 C.
(2) PLAT., *Repub.*, I, XX, 348 C - 349 A.
(3) PLAT., *Gorg.*, XXVI, 470 C - 471 D.

passi la vita, imperando su la città e facendo quello che più gli talenti, invidiato da cittadini e stranieri e proclamato beato? „ (1).

Come si vede, dalla vecchia Sofistica a questa più giovane abbiamo fatto un gran passo; ma non si può disconoscere che le premesse non fossero in quella!

L'ideale di questa più giovane Sofistica è il potere assoluto, anche acquistato coi mezzi più vergognosi, colle più flagranti violazioni della moralità e della giustizia. Ma l'individuo è arbitro di tutto, è il vero signore d'ogni cosa; perchè adunque dovrà arrestarsi dinanzi ad ostacoli, che altri individui hanno creati e ch'egli, collo stesso diritto con cui questi li han creati, può abbattere? Abbia la forza di abbatterli, e non occorre altro: l'interesse suo, anzitutto: il risultato finale della Sofistica è la subbiettività assoluta. " Nel mondo morale, come nel mondo fisico, i sofisti non vedono che un'opera dell'uomo. L'intelligenza dell'uomo crea i fenomeni, la sua volontà crea le leggi e i costumi: così nell'un mondo come nell'altro, l'uomo non è legato dalla natura e dalla necessità della cosa stessa „ (2); è legato solo dal proprio arbitrio, cioè non è legato affatto.

IV. Alla teoria morale dei sofisti è connessa la loro retorica, come già abbiamo visto alla loro teoria della conoscenza essere connessa la loro eristica. A chi nega la scienza obbiettiva, osserva lo Zeller, non resta che cercare di darsi le apparenze di sapere, agli occhi degli altri, confutando chicchessia per qualunque cosa dica, e volendo avere in ogni caso ragione; egualmente, a chi nega ogni diritto obbiettivo, non resta che cercare di darsi, agli occhi degli altri, l'apparenza del diritto, e l'arte di creare questa apparenza. Quest'arte è la retorica (3).

Gorgia definisce, in Platone, la retorica l'arte di produrre, nei tribunali e nelle altre adunanze, la persuasione intorno a ciò che sia giusto ed ingiusto; e, stretto dalle dimande di Socrate, se tal persuasione si accompagni alla scienza o non si accompagni, cioè, sia conforme al vero o non conforme, aggiunge che la retorica è bensì effettrice di persuasione, ma della persuasione che fa credere, non di quella che ammaestra; sicchè l'oratore non si fa maestro di giustizia e d'ingiustizia nei tribunali e nelle altre adunanze, ma solamente infonde una credenza (4). Il che vuol dire

(1) Plat., *Gorg.*, XXVIII, 472 E - 473 D.
(2) Zeller, Op. cit., I, 1009.
(3) *Ib.*, 1013.
(4) Plat., *Gorg.*, IX, 454 B - 455 A.

che la retorica non bada tanto alla sostanza di ciò che persuade, bada solo al risultato della persuasione; bada a far credere, non bada a ciò che fa credere. E infatti Gorgia stesso, per quanto sostenga, per una parte, che della retorica s'ha da usare secondo giustizia, e che, se alcuno, ammaestrato nella retorica, abusando di essa, commetta in appresso ingiustizia, non per questo s'ha da prendere in odio e punire chi l'abbia ammaestrato, chè questi non all'abuso, ma al retto uso di essa l'ammaestrò (1), sostiene, anche per l'altra, che, dove si presentassero ad una città un uomo ben versato nella retorica ed un medico, e contendessero, per via di discorsi, qual dei due dovesse essere eletto medico, del medico non si farebbe conto veruno, ma riuscirebbe eletto, se così gli piacesse, il più abile a parlare; ed egualmente, se la contesa fosse con qualunque altro che esercitasse un'altra professione, chi è ben versato nella retorica riuscirebbe sempre a farsi eleggere meglio dell'altro (2). Non a torto perciò Platone attribuisce a Gorgia di aver scoperto che l'apparenza ha più peso della verità, e di sapere appunto, per mezzo dei suoi discorsi, far apparire piccolo ciò che è grande, e grande ciò che è piccolo, e vecchio quello che è nuovo, e nuovo quello che è vecchio (3).

Anche più esplicito è, a questo proposito, Protagora. Già sappiamo ch'egli sostiene esserci, per ogni cosa, due ragioni opposte l'una all'altra, da potersi con egual diritto mettere innanzi: ebbene, sostiene anche e promette a' suoi discepoli d'insegnar loro come si possa, coll'arte della parola, render migliore la causa peggiore, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (4); cioè la causa più debole dal lato delle ragioni e quindi del diritto, rendere più forte, cioè, ancora, in fondo, il falso e l'ingiusto, render vero e giusto (5).

(1) PLAT., *Gorg.*, XI, 457 A B C.

(2) PLAT., *Gorg.*, XI, 456 B C.

(3) PLAT., *Fedro*, LI, 267 A B. Cfr. Isocrate al principio del *Panegirico*: οἱ λόγοι τοιαύτην ἔχουσι τὴν φύσιν, ὥσθ' οἷόν τε εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν πολλαχῶς ἐξηγήσασθαι, καὶ τά τε μεγάλα ταπεινὰ ποιῆσαι, καὶ τοῖς μικροῖς μέγεθος προσθεῖναι, καὶ τὰ παλαιὰ καινῶς διεξελθεῖν, καὶ περὶ τῶν νεωστὶ γεγενημένων ἀρχαίως εἰπεῖν.

(4) ARISTOT., *Rhetor.*, II, 24 in fine: καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἔστιν. καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα. ψεῦδός τε γάρ ἐστι, καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκός, καὶ ἐν οὐδεμίᾳ τέχνῃ ἀλλ' ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριστικῇ. Cfr. AUL. GELL., *Notti Att.*, V. 3. 7: Pollicebatur (Pratagoras) se id docere, quanam verborum industria causa infirmior fieret fortior, quam rem graece ita dicebat: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.

(5) Che veramente la promessa di Protagora si riducesse a questo, ne abbiamo una prova in SENOFONTE (*Economico* XI, § 25): " E come, dissi io, difendi

Questa indifferenza pel contenuto della retorica dovea portare come conseguenza, anzitutto, che qualunque argomento fosse buono a esser trattato in forma oratoria, anche il più tenue e insignificante, o il più ingrato e tedioso (1); che si tenessero pronti per ogni occorrenza discorsi generali, indeterminati, i così detti *loci communes*, che, destramente usati e intrecciati, servivano a nascondere un' incomoda ignoranza intorno ad un soggetto speciale (2), e che a tutte le questioni possibili si fosse pronti a rispondere senza preparazione, con vere e proprie improvvisazioni (3).

Ma più specialmente fu conseguenza di questa indifferenza pel contenuto, una cura assidua, diligente, meticolosa data alla parola, alla forma, all'arte del dire come tale. Tutti i sofisti più o meno professavano d' insegnare l'arte della parola; la nota che accomuna i sofisti, in mezzo a diversità di tendenze e d'indirizzi, era appunto questo insegnamento. E in ciò la Sofistica recò inestimabili vantaggi alla letteratura greca. Tutti i prodotti letterari erano stati fino allora il risultato d'una felice disposizione naturale, del dono della parola concesso in gran copia a un popolo privilegiato; ora alla natura s'aggiungeva l'arte, s'aggiungeva lo studio degli elementi grammaticali e lessicologici della lingua, della proprietà ed esattezza delle parole, dell'uso più conveniente della proposizione e del periodo. La prosa greca e specialmente l' eloquenza non si può credere quanto abbia guadagnato da questa innovazione. Afferma Carlo Ottofredo Müller che l'artistico avanzamento dell'eloquenza fra gli Ateniesi procedette dalla

---

la causa? Quando è utile il dir cose vere, molto bene; quando, invece, false, la causa peggiore, o Socrate, no, a fe' di Giove, non la posso render migliore. E io dissi: poichè forse, o Iscomaco, non puoi fare il falso vero, τὸ ψεῦδος ἀληθὲς ποιεῖν „. E ne abbiamo la prova anche nel discorso ingiusto, ἄδικος λόγος, delle *Nubi* d'Aristofane, con cui evidentemente il comico intende tradurre l'ἥττων λόγος.

(1) Si ebbero così elogi del sale, del baco da seta, dei topi, delle pignatte, dei ciottoli, della morte, della povertà, ecc. PLAT., *Symp.*, VI, 177 B; ISOCRATE, *Helen.*, 12; ARIST., *Rhet.*, II, 24, 1041 b, 15. Cfr. SAUPPE, *Or. Att.*, II, pag. 222; BLASS, *Die Att. Beredsamkeit*, II, p. 342.

(2) Come l'*Ercole* al bivio di Prodico (PLAT., *Symp.*, VI, 177 B; SENOF., *Memor.*, II, 1, 21 seg.); i discorsi di parata d'Ippia (PLAT., *Protag.*, XXXII, 347 A; *Hipp. maj.*, VII, 286 A B; *Hipp. min.*, I, 363 A B C); i discorsi di Gorgia (PLUT., *Conj. praec.*, c. 43, p. 144; *Paus.*, VI, 17, in fine; FILOSTRATO, *V. Soph.*, I, 9, 2, 3; *Ep.*, XIII, 919).

(3) PLAT., *Gorg.*, I, 447 C e CIC., *De Orat.*, I, 22, 103.

felice unione della naturale forza dell'idioma, onde usarono i politici d'Atene e Pericle sopra ogni altro, cogli studi retorici dei sofisti (1).

La più grande rinomanza a questo riguardo e la più forte influenza spettano a Gorgia. Spiritoso e ingegnoso, egli seppe trapiantare, col più felice successo, nella Grecia propriamente detta la ricchezza d'immagini e d'ornamenti, i giochi di parole e di pensieri dell'eloquenza siciliana. L'antica eloquenza degli Attici avea a carattere proprio una sobrietà severa e una certa rigida magrezza, per la quale ogni moto dell'immaginazione e della passione studiava a nascondersi. Ma, a mano a mano che il popolo avanzava nella cultura, voleva più vita, più movimento, più colore; appunto a questo nuovo bisogno soddisfaceva l'eloquenza di Gorgia, e per questo appunto incontrò tanto favore. Gli Ateniesi erano invaghiti dell'eloquenza di Gorgia; di quella sua arte d'alternare, secondo il bisogno, il piacevole ed il severo, di dare alle cose conosciute un incanto nuovo con affermazioni inattese; di quelle sue espressioni nobili e a metà poetiche; di quelle sue immagini ardite e insieme graziose; di quel suo studio del ritmo e del numero nella distribuzione delle parole, nella struttura del periodo; del gesto largo e signorile, onde accompagnava il discorso; dell'eletto e sontuoso vestimento; della grande fidanza e sublime sicurezza, che traspariva dalla bella persona. Ma sotto così magnifica apparenza c'era il vuoto. Al colore poetico non corrispondeva un nobile innalzamento del pensiero, nè un vivo eccitamento della fantasia; e rimaneva solo un ornamento esteriore; la parola ricercata, il periodo sapientemente costrutto e tutti gli altri effetti oratorî pareano avere uno scopo solo: nascondere la povertà del concetto. E poi nella ricerca di quegli effetti stessi si oltrepassava ogni giusto limite: l'esposizione era sovraccarica d'espressioni insolite, di tropi e di metafore, d'aggettivi e di sinonimi pretenziosi, d'antitesi artificiali, di giochi di parole, d'allitterazioni; e lo stile procedeva con faticosa simmetria, per via di proposizioni ordinate a due a due. Questo nuovo genere d'eloquenza pomposo e ampolloso fu denominato γοργιάζειν (*gorgizzare*), e si distinsero in esso, oltrechè Gorgia, caposcuola, Agatone, Polo e

(1) Op. cit., vol. II, c. 33, p. 305. A p. 298, vol. II, cap. 32, lo stesso Carlo Ott. Müller ha quest'altre parole: " Ogni artistico svolgimento dell'orazione prosastica procede dai sofisti, e questo, se anco non tenne da prima il più retto sentiero, a poco a poco condusse allo stile perfetto d'un Platone e d'un Demostene ".

Alcidamante. Anche in questo perciò la Sofistica, per quanto, d'altra banda, preparasse un largo movimento di studi retorici utilissimi all'eloquenza e alla prosa in genere, si riduceva a un'abilità affatto formale, senza fondamento scientifico ed elevazione morale (1). Senza elevazione morale soprattutto. Polo infatti, per quanto Gorgia, suo maestro, affermasse che non si deve abusare della retorica e volgerla contro giustizia (2), non esitava di sostenere ch'essa ha da offrire il modo di conseguire alto potere sullo Stato, poco importando se, pel conseguimento di tale intento, passi anche sopra a considerazioni di moralità e di giustizia (3); e Callicle sosteneva addirittura che debba farsi propugnatrice del diritto del più forte, non rifuggendo da eccessi e violenze d'ogni maniera (4), propugnatrice della licenza della volontà e degli sfrenati piaceri (5).

Tale dottrina della retorica si può capire quali effetti producesse in Atene dove, nella estrema democrazia, che aveva sovrana ed arbitra la moltitudine, non solo la parola era mezzo a potenza, ma vera e sola potenza, non solo era un piacere delicato, il riverbero della mente artistica di chi parlava e ascoltava, ma politica e facoltà di governo. La parola avea fatto di Pericle il Giove olimpio di Atene; per la parola, non ostante la incapacità a tutti nota e un valor militare assai contestato, Cleone, cuoiaio, era riuscito a farsi nominare capo d'una spedizione; senza la parola, anche i più fortunati strateghi, all'indomani d'una vittoria, erano ridotti alla condizione di semplici soldati. Or bene, appunto per la sua potenza, la parola, usata da gente senza scrupoli, divenne sorgente di mali infiniti; fu arma terribile, egualmente, nelle mani di demagoghi, di oligarchi tiranni, di ambiziosi d'ogni specie, grandi e piccoli, di pubblici delatori, i così detti sicofanti; a qualunque fine perverso non si temette di farla servire come mezzo.

Aristofane in due commedie, le *Nubi* e gli *Acarnesi*, ci dà un'idea degli eccessi a cui era giunta l'arte della parola; e, per quanto nella

---

(1) Cfr. Zeller, Op. cit., I, p. 1022-1024; e C. O. Müller, Op. cit., vol. II, c. 32. Cfr. in generale per la Sofistica, considerata dal punto di vista letterario, anche Karl Sittl, *Geschichte der Griechischen Literatur*, München, 1886, Parte II, cap. I-II; e Theodor Bergk, *Griechische Literaturgeschichte*, Berlin, 1887, vol. IV, p. 329-345.

(2) Plat., *Gorg.*, XI, 457 A B C.

(3) Plat., *Gorg.*, XXI, 466 A B C D.

(4) Plat., *Gorg.*, XXXVII - XLI, 481 B - 486 D.

(5) Plat., *Gorg.*, XLVI, 491 D - 492 C; XLVIII, 494 C

testimonianza del comico ci siano esagerazioni volute, il fondo è però sempre conforme a realtà. Nel dialogo tra il parlar *giusto* e l'*ingiusto* delle *Nubi*, il parlare ingiusto, che vale quanto la nuova arte della parola introdotta dalla Sofistica, mostra il più grande disprezzo pel parlar giusto; professa di contraddire alle leggi e alla giustizia; esorta i giovani a non curarsi del lecito e dell'onesto e a darsi ad ogni maniera di godimenti. “ O giovane, pensa qual frutto si ritrae dal viver modesto; sarai privo di piaceri innumerabili, di etère, di giochi, di risa, di conviti, di passatempi; se di ciò sei privo, a che giova la vita? Va pure dove il desiderio t'invita, e salta, ridi, festeggia, nè ti credere che si trovi cosa alcuna disonesta e sconcia; se ti colgono sul fatto a macchiare l'altrui talamo, non isgomentarti; pratica con me, addestrati all'arte della parola, e, contraddicendo all'avversario che ti accusa, lo convincerai che non gli hai fatto alcuna ingiuria, mostrandogli che Giove ha la colpa del tuo fallo; spesso ei s'è lasciato vincere dall'amore per la donna; come tu, povero mortale, potevi resistere a un tale desiderio, se un dio non ne ha la forza? „ (1). E negli *Acarnesi* la generazione dei Maratonomachi si lamenta della nuova generazione dei sofisti, si lamenta nelle persone di alcuni vecchi tratti in giudizio da accusatori senza scrupoli, da volgari sicofanti, aiutati nelle loro imprese dall'arte della parola. “ Noi altri, vecchi carichi d'anni, abbiamo a lamentarci della città. Tante vittorie sul mare ci avrebbero ben meritato d'essere nutriti da voi; invece, siamo indegnamente trattati. Voi gettate in pubblici processi, voi abbandonate ai motteggi dei giovani oratori poveri vecchi, ombre di se stessi, privi dell'udito e della voce, per cui il loro bastone è il solo Poseidone protettore. Colla voce tremolante per la vecchiezza, noi stiamo in piedi innanzi al tribunale e non vediamo della giustizia che l'ombra, mentre l'accusatore, che s'è assicurato il concorso di giovani oratori, ci attacca alla sprovvista e ci schiaccia colla sua dialettica serrata, στρογγύλοις τοῖς ῥήμασι. Egli ci trascina davanti al giudice, ci interroga, ci tende tranelli di parole, σκανδάληθ' ἱστὰς ἐπῶν Il suo attacco turba, abbatte, mette in pezzi il povero vecchio Titone. Accasciato dall'età, questi non sa che borbottare fra i denti. Condannato all'ammenda, ei se ne va piangendo e singhiozzando, e dice ai suoi amici: “ Ciò che dovea pagare la mia bara, l'ammenda me l'ha preso „. È giusto questo? Uccidere un vecchio dai capelli bianchi, che nell'ardore della mischia s'è

(1) V. 889-1104; specialm. v. 1071-1082. Ho parafrasato, ho riassunto.

tante volte coperto d'un sudore glorioso, e il cui coraggio ha salvato la patria a Maratona? ... Ah! se voi non volete lasciare in pace i vecchi, decidete che si appaino i litiganti, sicchè il vecchio non abbia in faccia a lui che un vecchio sdentato, e il giovane si trovi di fronte un prostituto, un ciarlone come il figlio di Clinia „ (1).

(1) V. 675 e seg.

CAPITOLO IV.

Condizioni politiche e sociali. Pervertimento generale.

I. Dopo quanto s'è detto della Sofistica, parrebbe si dovesse ripetere contro di essa l'antica accusa: che ha corrotto la Grecia. In realtà però quest'accusa sarebbe ingiusta. La Sofistica non è che il portato naturale dell'epoca in cui è sorta; essa non fa che elevare a teoria ciò che vede avvenire nella pratica; essa riassume ed esprime il turbamento generale prodottosi in Grecia e specialmente in Atene, subito dopo le guerre contro i Persiani, e durante la guerra del Peloponneso; è una specie di guerra del Peloponneso combattuta dentro il pensiero; è l'eco delle discordie intestine che travagliano Atene e altre città; è l'espressione dello spirito individuale, egoistico, che galleggia dovunque; questo spirito esiste già, e la Sofistica l'asseconda e l'aiuta (1).

S'è già accennato più sopra che, a incominciare dalla legislazione di Solone, per le successive riforme di Clistene, di Aristide, di Efialte e di Pericle, il popolo in Atene ebbe a poco a poco nelle sue mani tutti i poteri, tutte le cariche pubbliche: anche

(1) In questa parte sono lieto di accostarmi al giudizio del Gomperz (*Griechische Denker*, vol. I, p. 334) che non sia giusto, che sia, anzi, assurdo parlare d'uno spirito sofistico, d'una morale sofistica, d'uno scetticismo sofistico. Si può presumere a *priori* che i maestri e gli scrittori " acclamati di questa epoca, come quelli d'ogni altra, dovessero sovrattutto seguire le tendenze nuove e destinate a trionfare. Dipendenti com'erano dal loro pubblico, i sofisti doveano farsi gli organi delle idee dominanti, o che erano per divenire dominanti ".

l'Areopago, istituzione eminentemente conservatrice, così a lungo rispettata e tenuta in onore, che accoglieva nel suo seno il fiore e il nerbo del partito aristocratico, fu ridotto a un nome vano senza soggetto, a non essere più che l'ombra della primitiva potenza ed autorità. Finchè Pericle visse e, per comune consenso, ebbe nelle sue mani la somma delle cose e fu considerato come il centro della sua città, riuscì a contenere il popolo e a mantenere l'ordine e l'armonia nella gestione dei pubblici affari; la potenza di cui il popolo disponeva, era in qualche maniera limitata e corretta dalla grande autorità morale di quest'uomo, uno dei più insigni che rammenti la storia, vera istituzione conservatrice vivente. Egli faceva appello alla generosità e all'energia dei suoi concittadini; cercava d'innalzarli al di sopra di se stessi, quasi, colla parola e coll'esempio; e questi aveano vergogna di mostrare innanzi a lui le loro debolezze e le loro basse cupidigie; tanto pareva a loro superiore! Ma quando fu muta la gran voce che avea saputo governare la città turbolenta, non di rado contro le sue stesse inclinazioni; quando mancò la guida energica e sapiente, le cose presero ben tosto un'andatura diversa, e sempre più pericolosa. La moltitudine trovò la sua piena indipendenza. Non mancarono uomini, fra quanti disponevano di facile parola e poteano quindi farsi valere come oratori e portavoce della pubblica opinione, che tentarono di farsi sua guida. Ma la loro " demagogia " fu una demagogia diversa da quella di Pericle: questi guidava la moltitudine dominandola, mettendone a profitto i lati forti più che i deboli; quelli tentarono di guidarla lusingandola e cercando di soddisfarne le inclinazioni depravate; sicchè, da conduttori e consiglieri che doveano essere, divennero i suoi servitori e i suoi adulatori.

Ecco che cosa scrive, a questo proposito, Tucidide: " Pericle, potente per dignità e per senno, e manifestamente incorruttibile d'animo, conteneva con liberali modi la moltitudine, guidandola più presto che esser guidato da lei; perciocchè, non avendo acquistato autorità con pratiche indecenti, non era mai che parlasse per compiacerle; anzi godeva tal reputazione da contraddirla animosamente. Per ciò, se vedesse i cittadini imbaldanzire intempestivamente per checchè fosse, sapea colla parola attutarne l'orgoglio e ridurli a temenza; se, per contrario, inviliti senza ragione, rilevarli al coraggio; cosicchè il governo era, in apparenza, democratico, ma, in sostanza, reggimento di un personaggio primario. Ma i posteriori a lui, essendo più alla pari tra loro, ed aspirando ciascuno al primato, si volsero a secondare il popolo, e a rallentare il governo dello Stato " (II, 65; trad. Boni).

E come questa maniera di guidare il popolo non richiedeva, certo, qualità eminenti d'intelletto e di cultura, tutti gli audaci si fecero avanti, venuti su anche dalle infime classi sociali, gente che esercitava un mestiere volgare, nata e cresciuta nelle botteghe e nelle officine, e priva perciò di quell'educazione liberale, che dava la musica e la ginnastica, e di quell'altra educazione superiore, che si aveva nelle scuole dei sofisti. Tali furono Eucrate, mercante di stoppa, Lisicle, un mercante di bestiami, arricchito, Iperbolo, lumaio, Cleone, figlio di conciapelli e conciapelli egli stesso.

E questi nuovi demagoghi erano bensì accetti alla moltitudine, che non voleva provar più dinanzi ai suoi capi il sentimento penoso d'inferiorità, che provava dinanzi a Pericle; ma, appunto per questo, non erano in grado di migliorarla e correggerla. Aggiungasi che, poichè nessuno s'imponeva per meriti intrinseci indiscussi e indiscutibili, e l'aura del favor popolare, soltanto, li teneva a galla, si soppiantavano l'un l'altro rapidamente, col cessare di questo favore; e ciò rendeva impossibile una direzione degli affari, che fosse conseguente con se stessa e agisse secondo norme fisse e costanti. Le assemblee specialmente risentivano la mancanza di direzione d'uno spirito superiore. Divennero sempre più numerose per l'obolo prima e, poi, per il triobolo assegnato, ogni seduta, ai membri di esse; ma divennero, insieme, sempre più tumultuose e turbolente, e perciò sempre meno illuminate e prudenti. Gli argomenti più gravi vi furono trattati ora con quella leggerezza che non si cura delle conseguenze, ed ora con quella passione che non permette di guardare alle conseguenze; a volta a volta in preda al capriccio, colpite da apatia, portate da quelle correnti d'approvazione e di disapprovazione, che attraversano la folla e la trascinano a eccessi deplorevoli, quando manchi chi parli il linguaggio della prudenza e della ragione, e abbia autorità di farlo sentire.

II. Un gran numero di cittadini, perciò, i più noti per educazione e posizione sociale, disgustati degli affari pubblici, sdegnando i mezzi che poteano loro assicurare il successo, non comparivano mai alle assemblee, e preferivano darsi alla vita contemplativa, impotenti a modificare comecchessia il cammino della realtà. Pericle stesso rimproverava a costoro la loro attitudine, chiamandoli inoperosi ed inetti (τὸν μηδὲν τῶνδε [τῶν τῆς πόλεως] μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν) (1); ma intanto molti spiriti eletti venivan sottratti così allo Stato, e il campo restava anche

(1) Tucidide, II, 40.

più aperto ai nuovi demagoghi, cioè a quelli che meno erano degni. C'era però fra le funzioni dello Stato alcuna, che i nuovi demagoghi non avrebbero potuto adempiere comecchessia: intendo dire la funzione di capitano, di conduttore di eserciti. I demagoghi manovravano certo con abilità e fortuna nelle assemblee, alla tribuna, dove si richiedevano soprattutto audacia e parola pronta e sicura; ma manovrare in campo o sul mare era diverso; si richiedevano a ciò ben altra preparazione e ben altre qualità. Quindi, mentre, altra volta, a mala pena si sarebbe potuto concepire un politico che non fosse insieme uomo d'arme, e Pericle, infatti, era potente egualmente nei consigli e nell'azione, nell'uso della parola e in quello della spada, al comando della flotta e a capo dell'assemblea, d'ora in avanti le funzioni di generale furono distinte da quelle di demagogo; furono lasciate nelle mani di uomini speciali, membri il più delle volte dell'aristocrazia, Nicia, Eurimedonte, Lachete, Ippocrate ed altri, che aveano la preparazione e l'educazione necessaria. Se non che ciò dovea generare conflitti d'ogni maniera. Nell'assemblea popolare anche il più zotico e inesperto di cose guerresche, anche chi non avesse affrontato mai i pericoli e i disagi delle battaglie, si credea in diritto di parlarne, di giudicare uomini che al campo esponevano la vita, di costringerli a render conto della loro condotta. Ciò incoraggiavano o faceano direttamente i demagoghi, nemici giurati dei generali, sia per il partito diverso a cui questi apparteneano, sia per l'autorità e l'ascendente, che, a cagion dell'ufficio, doveano esercitare sul popolo, e che a loro dava ombra. L'ufficio di generale divenne perciò un vero martirio; anche i più valorosi erano scoraggiati al momento d'agire, o arrestati, nei loro successi, dalla prospettiva di dover render conto delle loro campagne ai tristi demagoghi e ad una moltitudine capricciosa. E processi ingiusti, assolutamente scandalosi, ebbero luogo contro di essi, come, per esempio, contro Formione, soldato fiero e risoluto, che avea riportato brillanti vittorie, contro Senofonte, Lachete, Demostene, Sofocle, Eurimedonte, e così via. Queste persecuzioni doveano suscitare lo sdegno nel partito aristocratico, che mordeva il freno, ma che era sempre pronto alla riscossa.

Tra gli aristocratici s'erano determinate due correnti. Lasciando quelli che, come s'è visto, rinunciarono, per disgusto, alla vita pubblica e si chiusero, per così dire, nella solitudine del proprio spirito, una parte riconosceva la costituzione democratica come esistente di diritto, pur cercando di correggerne gli abusi e di opporsi all'influenza illimitata dei nuovi oratori popolari. Erano i moderati, i σώφρονες, come li chiama Tucidide (III, 43), che avrebbero voluto e si studiarono di far sentire il linguaggio della

ragione; aveano a loro capo riconosciuto Nicia; erano come i possibilisti, i legalitari della democrazia. Una parte avversava sistematicamente la costituzione stabilita e non vedea salute che in una rivoluzione radicale. Erano i violenti, gli intransigenti, tanto pericolosi, nel loro campo, quanto, nel campo opposto, erano pericolosi i demagoghi; erano i continuatori di quel partito oligarchico rivoluzionario che, ai giorni di Maratona, di Platea e di Tanagra, non esitava di scendere secretamente a patti col nemico, per poter col suo concorso rovesciare la democrazia. Questo partito aristocratico dei violenti si rafforzò ogni giorno più, quanto maggiori erano gli eccessi del governo demagogico; si strinse in associazioni segrete, lavorando alla diffusione delle proprie idee, e spiando la occasione di poter agire apertamente. Il colpo di stato del 411, che abbattè la democrazia e diede, benchè per poco, la somma delle cose in mano ai 400; quello del 404, che la diede in mano ai 30, benchè ancora per poco, sono dovuti in gran parte alle macchinazioni di codeste associazioni secrete, d'accordo col nemico.

Questa lotta di partiti e queste mene secrete provocarono un ambiente di sospetti e di diffidenze; le accuse di traditore furono all'ordine del giorno, tanto più che fiorì allora una classe di individui, i così detti *sicofanti*, il cui mestiere, turpe mestiere, consisteva nel trovare capi d'accusa contro i loro concittadini, e trascinarli in tribunale. Questi delatori non perseguivano soltanto coloro che credeano colpevoli, ma minacciavano anche gl'innocenti, collo scopo di estorcerne danaro; essi attaccavano soprattutto quelli che si distinguevano per nascita, per ricchezza e per meriti, e che svegliavano quindi i sospetti; mirando ad apparire ardenti amici del popolo e vigili guardiani della costituzione. E il popolo diventava ogni giorno più sospettoso; non vedea dovunque che complotti e cospirazioni; e i demagoghi soffiavano nel fuoco; fin il linguaggio della prudenza, anzi specialmente il linguaggio della prudenza, gli era sospetto; i moderati erano soprattutto presi di mira. " S'è ridotto in usanza, così si lamenta uno di questi in Tucidide (III, 43), che i buoni consigli, non ad arte proposti, siano avuti in sospetto non meno dei cattivi; sicchè è costretto ad adoprar la frode chi voglia, per cattivarsi il popolo, persuadere le più funeste stranezze, non meno che a ricorrere all'artificio, per acquistare credenza, chi fa le più utili proposte. Frattanto con tali circospezioni questa è la sola città dove sia impossibile far del bene alla scoperta, senza premettere l'inganno. Se vi ha chi offra palesemente un bene, ne è ricambiato col sospetto, quasi ch'egli abbia qualche segreto vantaggio ".

I sicofanti vivevano di questa diffidenza e la mettevano a profitto, per darsi importanza. Cleone era maestro nell'arte dei sicofanti; fu questo il mezzo più efficace di cui si servì per fondare la sua potenza; tutti quelli che gli davano ombra, gli oratori del partito avverso, riuscì con questo mezzo a eliminare a poco a poco; la sua influenza sul popolo e la sua mancanza assoluta di scrupoli spaventavano tutti, e nessuno osava misurarsi con lui. I tribunali aveano perciò un gran da fare; erano diventati come gli strumenti dei partiti; aveano ogni giorno dei processi politici da giudicare, il cui esito era fissato d'avanzo, perchè i giudici, tratti dal popolo, erano insieme anche parte. Il sedere in tribunale a far da giudici era diventata una passione, un furore per gli Ateniesi (1). Per ingraziarsi il popolo, Cleone aveva proposto ed ottenuto che fosse portato da un obolo a tre lo stipendio del giudice; ciò, aggiunto al natural gusto degli Ateniesi per il discorso e i dibattiti, popolò di giudici i tribunali; la retribuzione di tre oboli era per l'ateniese povero una gran seduzione! Si vedevano accorrere e sedere fra i giudici i marinai del Pireo, gli operai della città e del porto, i vignaiuoli delle colline, i carbonai della montagna; specialmente gli uomini d'età, incapaci di portar le armi, erano felici di guadagnarsi così comodamente la vita! Dopo le sedute, non molto lunghe, perchè la pazienza dei giudici non era molta, ognuno riscuoteva il suo triobolo e potea prendersi il suo bagno e il suo pasto; il giorno dopo si tornava da capo collo stesso beneficio! In questo modo però, oltre che la vita e la fortuna di tante migliaia d'uomini, quanti erano gli accusati, erano nelle mani di gente che del giudice non avea, nè poteva avere, la preparazione, la serietà e, quel che più importa, la serenità e la coscienza, si formava in Atene una moltitudine vivente a ufo, sfaccendata, ciarliera, irrequieta, corrotta e corruttibile al più alto grado, facile strumento in mano ai demagoghi, e pericolo permanente per lo Stato.

III. A questi mali, per non parlare della peste, che già prima nel 430 e 429, durante la supremazia di Pericle, avea fatto strage spaventosa in tutte le classi della cittadinanza, ed era stata anche causa, strano a dirsi, di dissolutezze e di eccessi d'ogni maniera, e d'un triste e universale egoismo (2), si aggiungeva, male peggiore

(1) Vedi le *Vespe* di Aristofane.

(2) Molti dei cittadini, immuni dal morbo, aspettandosi di dovere alla loro volta morire, si davano ad ogni maniera di dissolutezze e di delitti. Il timore del contagio poi era causa che ognuno s'astenenesse dal curare od alleviare i patimenti anche dei più stretti parenti ed amici, durante la loro malattia, e dal comporne, dopo la morte, i resti nella tomba secondo i riti della religione.

e supremo, la guerra; la guerra che, incominciata nel 431, durava ancora nel 404, e in questi 28 anni seminò la desolazione in tutta la Grecia. La guerra, la così detta guerra del Peloponneso, era fra Atene e Sparta, le due città rivali che si contendeano l'egemonia della Grecia; ma era insieme e soprattutto fra democratici e aristocratici; i democratici rappresentati dalla prima, gli aristocratici dalla seconda. Tutte le città rette a democrazia, erano legate ad Atene; quelle rette ad aristocrazia, a Sparta; si trattava di decidere quale delle due forme di governo dovesse avere la prevalenza finale, se la Grecia dovesse reggersi a democrazia o ad aristocrazia. E siccome in ogni città, accanto e di fronte al partito dominante, c'era l'altro partito, la guerra esterna, fatta sui campi e sul mare, avea il suo contraccolpo all'interno; in ogni città si combatteva, all'interno, una guerra del Peloponneso speciale. E il sangue corse a rivi; ogni sentimento umano fu spento; nulla si rispettò; in capo ad un certo tempo non si conobbero più nè cittadini, nè padri, nè fratelli, nè amici; giustizia, patria, famiglia non contavano più; non si ebbero in tutta la Grecia che democratici e aristocratici armati gli uni contro gli altri, e ricorrenti a tutti i mezzi che possono suggerire l'astuzia e la violenza. I fatti di Platea, di Mitilene, di Corcira ben noti allo storico, per non parlar d'altri molti, sono una prova spaventosa dell'efferatezza degli animi. I Plateesi, difensori della loro città contro i Lacedemoni, dopo che per fame furono costretti ad arrendersi, furono messi a morte, e Platea rasa al suolo; Mitilene, ribellatasi ad Atene e soggiogata poi, per poco non vide tutti i suoi cittadini scannati e le donne e i fanciulli ridotti in schiavitù; certo, ebbe scannati i prigionieri inviati ad Atene, più di un migliaio, dietro deliberazione dell'assemblea popolare. Ma Corcira soprattutto fu teatro d'inaudite tragedie. Gli oligarchi assassinarono nell'aula stessa del Senato i capi di parte democratica, e non rifuggirono dall'appiccare il fuoco alla città propria, pur di riuscire ad abbattere il reggimente democratico; i democratici però, specialmente per l'intervento di una flotta ateniese, ebbero, alla lunga, il sopravvento e fecero terribile vendetta dei loro avversari. I più venerati santuari non valsero a protegger costoro; anche i vincoli del sangue furono sacrificati all'odio cittadino; un padre uccise il proprio figlio. Il macello durò sette giorni, e in questi sette giorni ogni maniera di morte fu sperimentata; l'ammiraglio ateniese Eurimedonte non fece un passo, per porre termine a tanta barbarie; appena 500 di parte oligarchica riuscirono a salvarsi sul monte Istone, non lungi dalla metropoli. Ma anche a costoro era riservata una sorte crudele. Caduti, per un perfido stratagemma

a cui non fu estraneo l'ammiraglio ateniese, in mano ai loro nemici, questi, collocatili in un vasto edificio, ne li traevano incatenati a due a due, e, a gruppi di venti, li mandavano a morte, facendoli passare per una via, lungo la quale uomini armati li colpivano fino all'ultimo soffio di vita. " Queste scene, dice il Niebhur (*Studi di storia antica*), sono la vera immagine degli eccidi di settembre, che macchiarono di sangue la rivoluzione francese: tutti i prigionieri, appunto come avvenne a Parigi, furono tratti fuori dal carcere fra due schiere di uomini armati, e quindi fatti a pezzi ". Ma la strage di Corcira è ancor più abominevole per questo, che persone estranee all'odio di parte vi assistevano, l'ammiraglio ateniese e i suoi uomini, e lasciavano fare. Dopochè tre compagnie di prigionieri furono così miseramente scannate, gli altri non vollero più lasciare la loro dimora, nè permettere che persona v'entrasse, nel tempo stesso che supplicavano gli Ateniesi di ucciderli, piuttosto che abbandonarli alla barbarie dei loro concittadini. Tutto invano: l'ammiraglio ateniese lasciò fare ancora; e il popolo, scoperchiato l'edificio, assalì i prigionieri con una grandine di tegole e di dardi, sicchè questi, per sfuggire il lento martirio, furono costretti ad uccidersi fra loro. L'eccidio continuò per tutta la notte; allo spuntar del giorno, il popolo entrò nell'edificio con dei carri, vi accatastò i cadaveri degli uccisi, circa trecento, e li trasportò fuori delle mura.

IV. Tucidide, in pagine di meravigliosa efficacia, ci dà la sintesi di tanti mali, mentre ne ricerca insieme le cause. " Durante le guerre civili piombarono sulle città molte e gravi calamità..... Quando è pace e gli affari prosperano, gli Stati e i privati hanno più sano giudizio, perchè non s' imbattono in imperiose necessità; ma la guerra, diminuendo a poco a poco l'affluire di ciò che giornalmente bisogna alla vita, è un maestro violento, e rende l'indole della moltitudine conforme al presente stato delle cose. Ardeva la guerra civile nelle città, e quelle che ultime sorgevano in armi, si studiavano di sorpassare le prime nel trovare nuovi modi di aggressione e inusitati supplizi. Il consueto significato dei vocaboli cambiavano ad arbitrio; la sconsigliata audacia chiamavano coraggio; il cauto indugio, timidità; la moderazione, viltà; la prudenza, ignavia. Ciascun malcontento, sempre creduto; chi lo contraddicesse, sospetto; accorto, chi riuscisse nelle sue trame; più astuto, chi sottomano una ne ordisse per accalappiare il primo. La fiducia scambievole non si fondava sulla religione, ma sulla complicità dei misfatti; le oneste profferte della parte contraria non si accettavano in buona fede, ma quando si scorgesse che si resterebbe

superiori ad accettarle; i giuramenti di riconciliazione, se alcuni ve ne furono, valeano per il momento, per l'impotenza di quelli che li faceano; ma all'occasione, chi primo fosse ad averne ardimento, qualora vedesse il nemico inerme, più volentieri si vendicava durante la fiducia di lui, che alla scoperta; sì perchè contava così sulla propria sicurezza, sì perchè, vintolo con inganno, riportava vanto di scaltrezza. Poichè si chiamano più facilmente scaltri molti scellerati insieme, che semplici i buoni; anzi di questo nome gli uomini si vergognano, di quello si gloriano. La semplicità, dote principale di un animo nobile, derisa, sparì; prevalse il ridurre le menti in reciproca gara di diffidenza; non più sicurezza di parole, non più timore di giuramento; sicchè, trovando dappertutto più forti ragioni di non aver fiducia, l'uomo meditava piuttosto il modo di non essere offeso, che indursi a fidarsi di chicchessia. Di tutti questi mali era cagione la sete del comando, che da ambizione e da orgoglio procede. Nelle città i capi delle fazioni, collo specioso pretesto di preferire la politica eguaglianza popolare, gli uni, e un discreto reggimento di pochi, gli altri, aiutavano la cosa pubblica, di nome, e, in fatto, ne faceano mercato. Perciò, studiando, in ultimo, a scalzarsi l'un l'altro, osavano e compivano le più orribili cose, aggravando le pene, non secondo la giustizia o il vantaggio della repubblica, ma secondo che le determinava il capriccio loro. Non esitavano di soddisfare le loro presenti cupidità, sia col condannare altrui con ingiusto suffragio, sia col procacciarsi armata mano superiorità; di maniera che ambedue le fazioni non aveano alcun riguardo alla religione; ma quelli cui accadesse, con speciosità di parole, di fare un bel colpo, erano i più riputati; dove i cittadini che tenevano la via di mezzo tra ambedue le parti, venivano nondimeno trucidati, o per non aver dato mano ad una, o per invidia di vederli fuori del tafferuglio „ (1).

Il quadro non potrebbe essere più cupo: la vita interna di ciascuna città ci è presente come in una luce di sangue.

E i rapporti esterni fra città e città? Non soltanto si facea valere il diritto del più forte, ma non si esitava ad erigerlo apertamente in principio. Tucidide, ancora, ci dà preziose informazioni in proposito. Ecco com'egli fa parlare gli inviati dei generali ateniesi agli abitanti di Melo: " Non parleremo a lungo; sapete bene che nelle contese umane si giudica a termini di giustizia, quando le forze coattive

(1) Lib. III, c. 82-83. Abbiamo fuso insieme i due capitoli e riportato le cose principali, attenendoci quasi sempre alla traduzione del Boni.

sono eguali; mentre, se son disuguali, i più forti fanno quello che possono, i deboli menano buona ogni cosa „ (1). " Noi siamo qui per fare l'interesse del nostro impero, e parliamo per la salute della vostra città; desideriamo che vi sottomettiate; ciò non vi recherà danno, sarà anzi utile a voi e a noi „ (2). " La vostra neutralità amichevole non ci basta; ci sarebbe men dannosa la vostra inimicizia; la neutralità amichevole sarebbe, per quanti ci son soggetti, una prova della nostra debolezza; l'inimicizia, per contro, della nostra potenza „ (3). " Voi dite che gli dèi vi proteggeranno. Ma la protezione degli dèi pensiamo che neanche a noi mancherà, non esigendo noi o facendo cosa, che offenda la legge divina ed umana. Tanto gli dèi quanto gli uomini stendono, senza eccezione, il comando sin dove giungono le forze loro. E noi pure operiamo secondo questa legge, che non fu posta da noi, nè applichiamo noi per i primi; è una legge che fu e sarà sempre, e noi l'abbiamo ereditata, già in vigore; voi pure e qualunque altro, se giungeste a potenza eguale alla nostra, fareste lo stesso. Quanto ai Lacedemoni in cui confidate, e che sperate vi aiuteranno per sentimento d'onore, beata la vostra semplicità, che non vi invidiamo, però. I Lacedemoni, è vero, rispettano la virtù, quando si tratta di loro stessi e della loro legislazione; ma, quando si tratta degli altri, più apertamente di chicchessia tengono per onesto quel che piace, per giusto quel che è di loro vantaggio „ (4).

È la Sofistica messa in azione; è la teoria di Callicle, penetrata nel dominio del diritto internazionale, e applicata sfacciatamente. Soltanto, è lecito credere che non già la teoria abbia preceduto la pratica, ma la pratica la teoria. Quei poveri untorelli di sofisti non spiantarono già la Grecia, com'è l'antica accusa; la Grecia si spiantò da sè; essi non fecero che raccogliere il veleno disseminato dovunque, e renderlo anche più micidiale coi loro scritti.

Intanto insieme coi costumi politici si corrompevano, è ben naturale, anche i costumi privati. Numerosi esempi abbiamo di figli degeneri. I figli di Pericle finirono male, non ostante le molte precauzioni prese, perchè avessero a riuscir bene; altrettanto fecero i discendenti di Temistocle, di Aristide, di Tucidide di Milesia, i figli dello scultore Policleto, e quell'Alcibiade figlio di Clinia, uno degli uomini più straordinari del suo tempo per ambizione, ingegno

(1) Lib. V, c. 89.
(2) Lib. V, c. 91.
(3) Lib. V, c. 95.
(4) Lib. V, c. 105. Più che una traduzione, è una parafrasi che abbiamo fatto.

e cultura, per doti eminenti di oratore e di uomo politico, ma anche per insolenza e dissolutezza, per completa assenza di moralità pubblica e privata. Le grandi case declinarono, così, e caddero nel disonore. Tale fu anche la sorte di quella casa in cui si trasmettevano, per privilegio ereditario, le funzioni di araldo e di portafiaccola ai misteri di Eleusi, la casa a cui appartenne Callia, il fiero avversario dei Pisistratidi, il cui nipote combattè a Maratona e fu ambasciatore a Susa. Un discendente di questa casa, il terzo Callia, dopo la morte di Pericle, condusse la vita più dissoluta, e dissipò, in breve tempo, tutti i suoi beni in cortigiane, in sofisti, in indegni adulatori, sicchè, egli, rivestito di funzioni sacerdotali, potè essere esposto sulla scena comica come l'immagine di Atene degenerata.

Il pervertimento fu generale. Le commedie d'Aristofane son là a provarcelo. Perchè il poeta osasse presentare sulla scena ciò che vi presentò, e adoperare il linguaggio che adoperò, bisogna dire che sapesse di cogliere la realtà sul vivo, e che la poesia non faceva che lumeggiare la storia: la *Lisistrata* specialmente è esempio insigne di lubricità e oscenità d'ogni maniera.

Tale è l'ambiente in cui è vissuto, in cui ha filosofato Socrate.

PARTE TERZA

LA VITA

CAPITOLO I.

Dai primi anni all'età matura. Rapporti coi sofisti. Missione di Socrate.

I. Non c'è nella storia del pensiero alcun altro uomo, in cui la persona e la dottrina siano così strettamente legate insieme, quanto in Socrate. Anche degli altri pensatori, per verità, a bene intenderne la dottrina, giova conoscere la persona, la educazione intellettuale e morale, le vicende interne ed esterne della vita, e così via; ma, d'ordinario, in questi la dottrina può anche staccarsi da tutto ciò, e presentarsi come un tutto organico, in sè e per sè esistente, quasi un frutto spiccato dalla pianta che l'ha prodotto. In Socrate, invece, persona e dottrina formano una cosa sola, e non potrebbero staccarsi, che a condizione di non intendere nè l'una nè l'altra; la sua vita è come una filosofia in azione; l'albero e il frutto, questa volta, si confondono insieme, s'immedesimano. Non si tratta, in lui, d'una dottrina formulata con precisione; si tratta piuttosto d'una direzione determinata di vita, del carattere e del metodo della ricerca scientifica; e ciò è eminentemente personale e individuale.

Il conoscere la vita e la persona di Socrate è, perciò, di supremo interesse: oltrechè avremo, così, innanzi a noi una delle più singolari figure che rammenti la storia, avremo insieme i lineamenti d'una dottrina, che nei suoi svolgimenti successivi dovea rinnovare il mondo.

Poco conosciamo della gioventù di Socrate, anzi della prima metà della sua vita. In compenso, conosciamo abbastanza la sua

maturità e la sua vecchiaia, cioè il tempo in cui si svolse la sua azione di riformatore e di filosofo. Pur troppo, per la mancanza di notizie dei primi anni, non possiamo che ridurci a congetture intorno allo svolgimento suo intellettuale e morale, e quindi a ciò che dovea preparare, appunto, quella sua azione.

Socrate era nativo d'Alopece, un demo di Atene, sulla via di Maratona. L'anno della nascita non è dato dai suoi contemporanei, ma è facile congetturarlo da quello della morte, che si sa press'a poco con certezza. Egli è morto, secondo Demetrio Falereo, e Apollodoro (1), l'anno primo della 95ª Olimpiade, cioè il 399 av. C.; ora, egli avea al momento della morte 70 anni, secondo che ci testimonia Platone (2); sicchè l'anno della nascita è il 3º della 77ª Olimpiade, cioè il 469 av. C. Era figlio d'uno scultore, Sofronisco, e d'una levatrice, Fenarete, l'uno e l'altra quasi ignoti, se non in quanto Platone ci presenta l'uno come il migliore degli uomini, ἄριστον ἀνδρῶν, amico di Lisimaco, figlio d'Aristide (3), e l'altra, esercitante l'arte sua con grande abilità (4). La famiglia era povera, e povero Socrate si conservò: Senofonte e Platone ci riferiscono interessanti particolari in proposito. Secondo Senofonte, Socrate avrebbe potuto dare tutto il suo, casa e mobili, per cinque mine, però se incontrasse buon compratore (5); e, in *Platone*, Socrate dice di vivere in un'infinita povertà, ἐν πενίᾳ μυρίᾳ (6), e confessa ai giudici che, se volessero condannarlo a una multa, egli non potrebbe pagare che una mina: “Se io avessi denaro, mi sarei aggiudicato una multa, in quella somma che fossi in grado di pagare; ma danaro ora io non ne ho, se pure non vi contentate di multarmi di tanto quanto io potessi pagare. Forse potrei pagarvi una mina di argento; mi multo adunque di tanto„ (7). L'avere di Socrate oscillava, perciò, fra cinque mine e una mina, secondo le circostanze: nei tempi lieti, nei tempi di baldoria, eran cinque mine; nei meno lieti, gli anni della vecchiaia, una mina: Socrate sapeva essere previdente! Il racconto di Plutarco (8), secondo il quale Socrate avrebbe posseduto delle terre e 70 mine di

(1) Diog. Laerzio, II, 44.
(2) *Apol.*, I, 17 D; *Critone*, XIV, 52 E.
(3) *Lachete*, IV, 180 E-181 A.
(4) *Teeteto*, VI, 149 A.
(5) *Econom.*, II, 2 seg.
(6) *Apol.*, IX, 23 B.
(7) *Apol.*, XXVII, 38 A B. Cfr. anche Plat., *Repub.*, I, 12, 338 B e Senofonte, *Memor.*, I, 2, 1.
(8) Arist., I, 9.

rendita; e quello di Libanio (1), secondo il quale avrebbe ereditato dal padre 80 mine, che poi prestò e perdette, sono destituiti di fondamento (2), e paiono dovuti a quella smania, che si manifestò grandissima nei tempi della decadenza, d'intrecciare favole d'ogni maniera nella vita dei grandi uomini del passato.

Benchè povero, ebbe sicuramente l'educazione prima che riceveva ogni Ateniese. Platone dice espressamente nel *Critone* che, per cura delle leggi, fu istruito nella musica e nella ginnastica: " Quelle di noi leggi, che sono ordinate a ciò, non prescrivevano a ragione, prescrivendo al padre tuo d'istruirti nella musica e nella ginnastica? „(3). E la musica abbracciava, oltre le cognizioni elementari, leggere e scrivere (γράμματα), e la musica propriamente detta (κιθάρισις), anche la cognizione dei poeti; era l'educazione dell'uomo interiore, come la ginnastica, coi suoi esercizi corporali, era l'educazione dell'esteriore. Gli fu adunque applicato l'antico sistema di educazione, quello che Aristofane vanta con tanta eloquenza e al quale attribuisce le maschie virtù dei vecchi Ateniesi (4). Non è improbabile che all'uscire dalla scuola, dove gli s'impartiva quest'istruzione obbligatoria, egli imparasse il mestiere del padre e vi si esercitasse anche poi; Diogene Laerzio fa menzione di ciò (5). Ma, quanto al racconto riferito dallo stesso Diogene Laerzio (6), che fossero opera di Socrate le *Grazie vestite*, poste nell' Acropoli, si può ritenere una favola. Come infatti e Senofonte e Platone e Aristotele non avrebbero parlato della cosa, se fosse vera?

Comunque, il giovane Socrate si sentiva chiamato ad altro che a lavorare il marmo! Anima speculativa e desiderosa d'apprendere quanto nessun'altra mai, come ci si rivela nell'età matura, questa tendenza dovette manifestarsi in lui fino dai primi anni; e perciò non dovette, certo, contentarsi della modesta istruzione ricevuta nelle scuole pubbliche. Cittadino d'Atene, egli potea approfittare di tutti gli elementi di cultura, che un'attività intellettuale senza pari avea riunito in questo grande centro, in questo Pritaneo della sapienza dell' Ellade (7). La sua povertà e l'umiltà della sua

(1) *Apol. Socr.*, t. III, p. 7, Reisk.

(2) Platone mette in bocca a Socrate (*Rep.*, I, 12, 338 B) queste parole: χρήματα οὐκ ἔχω; e Senofonte (*Mem.*, I, 2, 1) dice di lui: πάνυ μικρὰ κεκτημένος.

(3) XII, 50 D.

(4) *Nubi*, 965 e seg.

(5) II, 19.

(6) Ib.

(7) Platone, *Protag.*, XXV, 337 D.

origine non poteano essergli di grande ostacolo. I costumi d'Atene erano allora estremamente democratici, e il più umile cittadino, come era in grado di partecipare a tutta la vita artistica ed intellettuale della sua città, in cui si cercava soprattutto la soddisfazione d'un bisogno pubblico, così non era escluso dall'aver rapporti anche cogli uomini posti più in alto nella scala sociale; e a questi rapporti allora, liberi rapporti fra le persone, più che all'insegnamento d'una scuola, era dovuta la trasmissione e la diffusione della cultura scientifica. E Socrate veramente, giovane ancora, si studiava di aver rapporti colle persone più in fama; e queste eran contente di averne con lui. Quando Parmenide e Zenone, secondo il racconto di Platone, vennero in Atene alle feste Panatenee, l'uno già vecchio in sui sessantacinque anni, l'altro sui quaranta, e furono in casa di Pitodoro, Socrate, giovanissimo (σφόδρα νέος), si recava a sentirne i discorsi, e Zenone lo paragonava ai cani di Laconia, pel valore che dimostrava nel braccarne e investigarne il significato (1). E Protagora, anche secondo un altro racconto di Platone, lodava Socrate, giovane, per l'ardore e il talento che mostrava nella disputa, e facea di lui i più lieti pronostici: " Di te ho detto a parecchi, che di quanti io ho occasione di vedere, ammiro te sopra tutti, e tra quelli dell'età tua, di gran lunga; e affermo che non sarei punto stupito, se tu riuscissi uno degli uomini più riputati in sapienza „ (2). Si potrebbe osservare che questo ritratto che di Socrate, giovane, ci dà Platone, è una bella finzione. E noi non possiamo dire che non sia. Ma anche la finzione, potremmo rispondere, quando veramente si tratti di finzione qui, ha il suo valore, e specialmente in questo caso. Platone, sebbene nato 40 anni dopo il suo maestro, era pure in grado di conoscere come questi si rivelò e quale impressione fece nei suoi anni giovanili; e tale impressione, certo, sia pure con particolari immaginati, egli intese rappresentare.

Lasciando questo, possiamo ritenere che, appunto per la sua grande curiosità d'apprendere, Socrate, giovane, abbia cercato di venir in possesso, fino a un certo punto almeno, della cultura che era possibile al suo tempo. Senofonte, nei *Memorabili*, ci dice di lui, che di geometria non soltanto possedeva le cognizioni elementari, quelle che possono rendersi utili alla vita, ma andava anche

(1) *Parmen.*, I-II, 127 B C - 128 B C. Cfr. anche *Parm.*, VIII, 135 C D E - 136 A B C, in cui Parmenide loda il fervore che Socrate mette nel ragionare, e gli dà certi avvertimenti, come a giovane ch'egli è (Vedi il mio " *Metodo di filosofare di Socrate* „, p. 7-8 nei citati " *Saggi filosofici* „).

(2) *Protag.*, XL, 361 E.

più in là, fino alla conoscenza di certe figure di difficile intelligenza; e dell'astronomia pure ci dice che possedeva le cognizioni elementari e non ignorava le superiori: anche del far di conto lo presenta esperto e intento a occuparsene coi suoi amici (1). Forse che queste cognizioni Socrate acquistò nell'età matura? Non pare probabile, se pensiamo che in quest'età avea già tracciato nettamente la sua via: studiare le cose umane e lasciare le altre che, mentre assorbono tutta la vita d'un uomo, come confessa egli stesso (2), non arrecano corrispondente utilità.

E si può ritenere anche come certo che nei suoi anni giovanili, o almeno negli anni della prima maturità, Socrate abbia acquistato conoscenza delle teorie fisiche dei filosofi anteriori. Senofonte ci fa capire ch'egli conosceva queste teorie, certo i principali indirizzi di esse: egli ne notava le contraddizioni patenti, considerava come pazzi quelli che ne faceano professione, perchè appunto come pazzi si comportavano nel non accordarsi mai in nessuna cosa tra loro, e ne traeva argomento per credere impossibile agli uomini venire a capo comecchessia di simili questioni, e per sostenere la necessità di darsi alla ricerca delle cose umane, più accessibili all'uomo (3). Ora, potrebbe darsi che queste teorie Socrate abbia cercato di conoscere proprio quando s'era persuaso che si perdeva il tempo a conoscerle, cioè nell'età matura, che è quella in cui ci viene presentato da Senofonte? Certo è poi che Platone, come già abbiamo accennato sopra, ci presenta Socrate, giovane d'anni, in rapporto con Parmenide e Zenone, i due filosofi eleati, da cui quindi egli deve aver appreso, in quell'età, la filosofia eleatica per lo meno, quando indirettamente non abbia appreso anche qualche altra filosofia (4). E Platone anche ci riferisce che Socrate, giovane, si struggeva di conoscere la filosofia naturale. " Mi pareva superba, così è introdotto Socrate a parlare, la conoscenza della natura; sapere le cause di ciascuna cosa; perchè ciascuna cosa si genera, e perchè perisce, e perchè è; e più volte mi rigirai di qua e di là, di su e di giù, nel prendere ad esame tali questioni " (5). E ci riferisce anche lo stesso Platone che Socrate, giovane, sentì un giorno leggere il libro di Anassagora, e conobbe

(1) *Memor.*, IV, 7, 2-8.

(2) *Memor.*, IV, 7, 3 in fine, e 5 in fine.

(3) *Memor.*, I, 1, 11-14 e IV, 7, 6.

(4) Di questi rapporti di Socrate, giovane, con gli Eleati, oltrechè nel *Parmenide*, Platone parla anche nel *Sofista* II, 217 C e XXIV, 237 A, e nel *Teeteto*, XXIX, 183 E; e perciò non si capisce come lo Zeller non li creda reali.

(5) *Fedone*, XLV, 96 A B.

quindi la costui filosofia, che la mente è ordinatrice e cagione di tutto, e si compiacque vivamente del nuovo concetto finalistico messo innanzi a spiegare il mondo, e sperò che tutte le difficoltà di tale spiegazione, derivanti dalle cause puramente materiali e meccaniche, sarebbero così eliminate (1). E che Socrate fosse studioso, certo nella prima parte della sua vita, di problemi naturali, ci è anche prova la commedia d'Aristofane, *Le Nubi*, in cui, per istrazio, egli ci viene presentato sospeso in aria per contemplare il sole (2), e nega gli dèi esistenti e pone in loro vece il Turbine, un principio di moto circolare (3); e i suoi scolari affermano di lui, pure per istrazio, che le quistioni delle quali s'occupa principalmente, sono queste: " Il salto della pulce, quanti piedi di essa sia lungo „; " Se le zanzare cantino colla bocca, o col deretano „ (4).

Maestri però, maestri nel senso vero della parola, Socrate non ebbe, a quanto pare, nè giovane, nè maturo, nè nella filosofia della natura, nè in quell'altra filosofia umana, che dovea formar poi la sua gloria. Per verità, una tradizione costante vorrebbe maestro di Socrate nella fisica Archelao, discepolo d'Anassagora; ma lo Zeller ha mostrato, e con buon fondamento, che la tradizione, d'altronde non confermata nè da Senofonte, nè da Platone, nè da Aristotele, non può essere accettata (5).

II. Socrate adunque formò ed estese la sua cultura e i suoi studi colle proprie sue forze (6) e giovandosi, più che altro, di rapporti che

(1) *Fedone*, XLVI, 97 B C D E - 98 A B.

(2) *Nub.*, v. 225.

(3) *Nub.*, v. 825-831.

(4) *Nub.*, v. 145, 157. Del resto, la commedia d'Aristofane contiene altre indicazioni, e ben più preziose, chi le sappia cogliere attraverso l'esagerazione e lo scherzo, della prima attività scientifica di Socrate, volta allo studio della natura. La commedia è perciò un vero documento storico. Non è possibile che Aristofane abbia attribuito a Socrate tutto un ordine di studi, che a questo fosse estraneo; in tal caso il suo scopo, che era quello di deriderlo con efficacia dinanzi al popolo, non sarebbe stato raggiunto. La commedia è piena di tratti realistici, per quanto adoperati maliziosamente dal poeta e volti a interpretazioni sfavorevoli. (Cfr. Kralik, *Socrates*, Wien, 1899, pag. 136 seg.). Carlo Pascal, in una sua nota " *La prima dottrina di Socrate* „ (*Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere*, serie II, vol. XXXIX, 1906, p. 317-326), ha mostrato acutamente che le dottrine fisiche attribuite a Socrate nella commedia, appartengono, in ultimo, ad Anassagora e alla sua scuola.

(5) Op. cit., II, p. 47, nota 2.

(6) Egli stesso si professava autodidatto, autore della propria filosofia, αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας (Senof., *Conv.*, I, 5).

stringeva colle persone più in vista. E questi rapporti furono molti, con Ateniesi e con stranieri, venuti in Atene. Euripide, il tragico, è uno di quelli con cui Socrate fu più legato. Aristofane, nelle *Rane* (1), rimprovera il poeta di ciarlare con Socrate e di perdere in queste ciarle il senso delle sublimità della Musa tragica; e nelle *Nubi* lo accusa, addirittura, di farsi comporre le tragedie da Socrate, da questo chiaccherone, che ha sempre in bocca la sapienza (2): altri comici, Mnesiloco, Callia, insinuano egualmente che Socrate sia d'aiuto al poeta, e gli fornisca argomenti, e gli lavori e gli tornisca i versi (3). Queste testimonianze provano, pur colle loro esagerazioni, una cosa: l'intimità dei due uomini e l'accordo delle loro idee; benchè, tenendo conto della maggiore età di Euripide, e del tempo in cui questi cominciò a venire in fama (il 455 av. C. rappresentò la sua prima tragedia), e in cui Socrate non era che un ragazzo, e dello spirito nuovo che si rivelava nei suoi drammi, sia da credere che, non già Socrate su lui, ma egli su Socrate abbia esercitato, dapprima, influenza.

Anche di Damone, uno dei più celebri musici d'Atene, e, grazie a Pericle, personaggio politico d'importanza, Socrate fu amico (4); e, certo, con lui approfondì le sue cognizioni di musica, e a lui facea capo nelle difficoltà inerenti a questa materia. " Consulteremo Damone, dice egli nella *Repubblica* di Platone (5), quali siano i ritmi che meglio convengono alla bassezza, alla violenza, al furore e alle altre forme di malvagità, e quali siano quelli che bisogna lasciare ai sentimenti opposti. Credo avergli sentito dire, non chiaramente però, di certi metri, ch'ei nominava uno enoplo, un altro dattilo, un altro eroico...,. Ma non saprei ben dire questo, rimettiamocene a Damone ". E con un altro musico, un valente sonatore di cetra, Conno, Socrate ebbe rapporti, nei suoi tardi anni, però; da lui imparò a suonare la cetra, già vecchio; onde, racconta egli stesso, i suoi giovani condiscepoli si facevano beffe di lui e di Conno, che chiamavano ammaestra-vecchi; per questo persuase anche altri vecchi a venir a scuola con lui (6). Socrate, vecchio, e con lui altri vecchi, a scuola con dei ragazzi da un maestro morto di fame, come, non ostante i suoi meriti, sembra fosse Conno, ecco un soggetto eccellente per i comici; e Amipsia, comico, in-

(1) V. 1491-1499.
(2) Diog. Laerzio, II, 18.
(3) Diog. Laerzio, II, 18.
(4) Plat., *Lach.*, III, 180 D; XXVI, 197 D.
(5) III, 11, 400 B C.
(6) Plat., *Eutidemo*, I, 272 C.

fatti, compose una sua commedia intitolata *Conno*, rappresentata a concorso colle *Nubi* d'Aristofane, e premiata (1).

E rapporti ebbe pure Socrate con donne, spirituali rapporti, che contribuirono a nobilitargli l'animo e la mente. Da Diotima, Socrate dichiara d'aver imparato l'arte d'amore; da Aspasia, l'eloquenza. Diotima era, secondo il racconto di Platone (2), una sacerdotessa di Mantinea, che " una volta agli Ateniesi, prima della peste, fece, col celebrare un sacrificio, che la ritardasse loro di dieci anni ", sapiente nelle dottrine d'amore e in molte altre cose: con questa Socrate parlò più volte appunto di cose d'amore, e degl'insegnamenti suoi profittò largamente (3).

Ma dell'esistenza di questa donna altri potrebbe dubitare, e, certo, non è sua la dottrina che Platone le fa esporre: onde il pensier nostro corre all'altra sovrana ispiratrice e consigliera di Socrate, Aspasia la bella, su cui non può cader dubbio. In un tempo come il nostro, così facile alle riabilitazioni storiche, e per giunta con questo desiderio d'emancipazione femminile, non sarebbe fuor di posto che qualcheduno sorgesse a liberare questa donna da quel residuo di sfavore che circonda ancora il suo nome, e studiasse specialmente i rapporti suoi col brutto Socrate: forse riuscirebbe a provare che il filosofo ateniese sentì profondamente l'efficacia della sua cultura e del suo pensiero.

È noto ch'era di Mileto; era un'etèra, ma non delle etère comuni che andavano attorno per la Grecia. Avea avuto un'educazione eletta, e aspirava per ciò a un sommo grado sociale: capitata in Atene, vide ch'era il campo dove potea risplendere per la sua bellezza e per la sua cultura. Finì coll'essere sposata da Pericle, affascinato dalle sue doti. Fu esempio insigne di dolcezza e tenerezza coniugale: il grand'uomo di Stato non usciva in pubblico, nè rientrava, senza averla salutata con un bacio; cosa naturale a noi moderni, ma eccezionale per i Greci: appunto per questo, forse, Plutarco la registrava (4). Ebbe tempra ammirabile d'animo e d'ingegno: a Pericle stesso, grande oratore, dicono gli antichi abbia composto o ispirato alcune delle orazioni sue più famose, fra le altre l'orazione funebre pei morti nella guerra del Peloponneso; e anche molti atti e risoluzioni della sua vita politica, dicono gli antichi abbia suggerito a Pericle, sicchè, per mezzo di questo, ella

(1) Vedi Bonghi, nota 10ª alla trad. del dialogo di Platone, *Eutidemo*, nel vol. IV dei *Dialoghi* di Platone tradotti da Ruggero Bonghi, Roma, Bocca, 1883.
(2) *Conv.*, XXIII, 201 D.
(3) *Conv.*, XXVI, 207 A.
(4) *Vita di Pericle*, c. XXIV.

avrebbe, per dir così, governati gli Ateniesi. Ma era sovrattutto donna di società, maestra di cultura e d'eleganza. In quell'Atene, dove la donna era chiusa nel gineceo e appariva in pubblico solo nelle festività religiose, Aspasia aprì il primo *salon*, fece della sua casa un ritrovo geniale, di cui ella, dotta allettatrice, come l'omonima sua cantata tant'anni dopo dal Leopardi, era l'anima e il centro, e a cui convenivano gli uomini più insigni del tempo, politici, filosofi, poeti, artisti, e giovani eleganti. Anche le donne non mancavano, ed è lecito supporre che, come agli uomini la sua casa era non solo il tempio delle grazie e delle muse, ma il centro ed il fiore di quella colta eleganza, il cui incanto giornaliero, come diceva Pericle, dissipa le tristezze della vita, le donne vi attingessero spirito nuovo di sociabilità, moto onesto d'aspirazione ad un miglioramento della loro condizione sociale, incitamento ed esempio ad una vita intellettualmente e moralmente più degna. Della casa d'Aspasia Socrate era frequentatore (1) e il filosofo popolano, che soleva mescolarsi con artigiani e con uomini del popolo, s'affinava nel conversare aristocratico di essa; Aspasia poi, di ricambio, doveva dilettarsi non poco al metodo e allo spirito del conversare socratico, e tentare di riprodurlo, imitandolo. Un frammento d'uno scritto d'un discepolo di Socrate, Eschine, intitolato " Aspasia ", della cui autenticità e fedeltà non ci è lecito dubitare, ci permette di formarci un'idea degli argomenti, che in quei conversari si trattavano, e insieme della grande abilità che vi mostrava Aspasia. Era, pare, uno dei suoi eleganti ricevimenti: Aspasia andava attorno dall'uno all'altro gruppo degli ospiti, cercando di animarli colla sua vivacità e la sua grazia: d'un tratto si ferma dinanzi alla sposa di Senofonte, ch'era col marito, e le domanda: " Dimmi, di grazia, se la tua vicina ha dell'oro migliore del tuo, quale vorresti possedere dei due? — Il suo, disse. — E se ha la veste e tutto il resto dell'ornamento muliebre, di maggior pregio del tuo, quale dei due preferiresti? — Il suo, rispose. — Or dunque, se ella abbia un marito migliore del tuo, quale dei due preferiresti, il tuo, o il suo? ". Qui la donna si fece rossa: e Aspasia, rivolta allora la parola a Senofonte: " Di grazia, disse, o Senofonte, se il tuo vicino ha un cavallo migliore del tuo, qual de' due vorresti avere? — Il suo, disse. — O, se abbia un fondo migliore del tuo, qual dei due sceglieresti? — Il migliore, rispose. — O, se abbia una moglie migliore della tua, quale delle due preferirai? ". E qui anche Senofonte tacque. E allora Aspasia: " Poichè nessuno di voi due, riprese, non mi ha

(1) Plut., ib.

risposto a quello appunto che io voleva sentire, dirò io che cosa pensi ognuno di voi due. Tu, o donna, aspiri ad avere un uomo ottimo; e tu, Senofonte, una moglie eletta fra tutte. Onde, se non vi adopererete a che non ci sia sulla terra un uomo e una donna migliore di voi, aspirerete sempre a quello che avrete reputato ottimo; tu, di essere marito dell'ottima delle mogli, e costei, d'avere sposato l'ottimo dei mariti „ (1).

Della famiglia, adunque, delle condizioni e dei doveri del matrimonio, del come devono essere la donna e l'uomo nella famiglia, e così via, si trattava nei conversari d'Aspasia, e specialmente nei conversari d'Aspasia con Socrate; e Socrate da quei conversari imparava, forse, ad avere della donna idee ben diverse da quelle che correvano ai suoi tempi. E per ciò, quando si discorresse di simili questioni, ei si riferiva sempre a lei, come ci risulta, per non parlare del *Menesseno* di Platone (2), dai *Memorabili* (II, 6,36) e più specialmente dall'*Economico* di Senofonte (III, 14.) “Quei mariti, domanda qui Critobulo a Socrate, che tu dici aver delle buone mogli, gli è che le hanno tirate su essi medesimi? Niente di meglio che esaminare questo argomento, risponde Socrate. Io ti presenterò ad Aspasia, la quale ti mostrerà tutte queste cose assai più dottamente di me „. E aggiunge poi, quasi ad illustrare questo insegnamento d'Aspasia: “ Giudico la moglie, buona compagna della casa, valere, in tutto e per tutto, pel bene, quanto il marito. Poichè gli averi entrano in casa il più delle volte per le opere del marito, ma moltissimi si consumano per le spese della moglie; e, fatte bene queste, prosperano le case; fatte male, vanno in rovina „ (3).

---

(1) Il frammento è in Cicerone, *De invent. rhet.*, I, 31. Cfr. Quintiliano, V, 11, 28; Hermann, *De Aeschinis Socratici reliquiis*, p. 16 seg., Gottingae, 1850; Hermann, *De Socratis magistris*, p. 19 seg.; Poestion, *Griech. Philosophinnen*, 1882, p. 135 seg. e Becq de Fouquières, *Aspasie de Milet*, Paris, 1872, p. 191-212. Questi specialmente ha rilevato assai bene i rapporti intellettuali di Aspasia coi *Socratici* e coi più grandi spiriti dell'epoca. Notevoli sono in proposito i cap. V, VIII, IX, XI, XII di quest'opera.

(2) Nel *Menesseno* veramente Socrate dichiara d'aver imparato da Aspasia la retorica (III, 235 E). E la dichiarazione è da accettare, per quanto si dubiti dell'autenticità del *Menesseno*, come opera platonica.

(3) A me piace credere anche che le idee esposte da Iscomaco nei capitoli VII-VIII, IX, X dell'*Economico* di Senofonte intorno alla qualità e agli obblighi dell'ottima moglie, al fine del matrimonio, all'ordine della casa, al modo di reggere e ammaestrare i domestici, al belletto e agli ornamenti delle donne, agli esercizi più adatti a rendere più bella e più sana la donna, siano come

Non occorre altro, mi pare, per venire alla conclusione, assai probabile, che Socrate ritraesse da Aspasia, dalla morale influenza esercitata da lei, quella specie di culto o almeno di riverenza per la donna, ch'egli mostrò di avere sempre (1), e che gli fruttò molte calunnie dagli antichi, mentre invece avrebbe dovuto tenersi come segno della elevatezza del suo spirito, se pensiamo ch'egli non aveva della donna una lieta esperienza in famiglia (2).

III. Ma sovrattutto Socrate fu in rapporto coi sofisti.

Noi possiamo immaginare facilmente quale influenza straordinaria dovessero questi stranieri, capitati in Atene, esercitare sull'animo di Socrate. Nessuno più di lui aveva viva ed ardente la curiosità dell'apprendere. Abbiamo già visto che Zenone lo paragonava ai cani di Laconia per l'ardore con cui, giovanetto ancora, braccava i discorsi; figuriamoci adunque com'egli ricercasse e ascoltasse questi maestri di sapienza, questi propagatori e diffonditori della bella cultura. Protagora fu il primo, a quanto pare, dei sofisti a capitare in Atene, e vi capitò la prima volta, secondo calcoli degni di fede, fra il 451 e il 445 av. C., quando Socrate aveva dai 18 ai 24 anni, cioè quando quell'ardore, già vivo in lui, giovinetto, doveva essersi fatto, per l'età, anche più vivo. L'impressione di questa prima visita di Protagora in Atene dovette essere fortissima fra i giovani: possiamo argomentarlo dal modo in cui si comporta uno di questi, Ippocrate, all'annunzio d'una seconda visita del sofista, una seconda visita che avviene, notisi, circa una decina d'anni dopo. Ippocrate, che al tempo della prima visita era poco più d'un fanciullo, alla seconda ne è tutto sossopra, vuol vedere ad ogni costo il sofista, sentirne i discorsi, e, insofferente d'indugi, capita a casa

---

un'eco delle idee di Aspasia. Anche Antistene, altro discepolo di Socrate, scrisse un dialogo intitolato " Aspasia ", e congettura il Becq de Fouquières, *Aspasie de Milet*, p. 203 seg., che Senofonte nell'*Economico* imiti appunto questo dialogo, cosa probabile, dati i rapporti fra Senofonte e Antistene dimostrati dal Dümmler, *Akademica*, 1889, e recentemente dal Joël, op. cit.

(1) Vedi specialmente *Mem.*, II, 2, che contiene il dialogo di Socrate col figlio suo Lamprocle intorno ai doveri dei figli verso la madre, e il *Convito* di Senofonte (II, 9), dove Socrate sostiene che la natura femminile non sia inferiore alla virile, e i cap. VII, VIII, IX, X, già citati, dell'*Economico* di Senofonte.

(2) Per più larghe notizie sulle idee di Socrate intorno alla donna, vedi il mio studio *La donna nella dottrina di Socrate* nel volume *Fra il pensiero antico e il moderno*, Milano, Hoepli, 1905, p. 51-98. Cfr. anche intorno a Socrate ed Aspasia lo studio del Chiappelli, *Le donne alle scuole dei filosofi greci*, in " Saggi e Note critiche ", Bologna, 1895, specialmente p. 130-142.

di Socrate che non è giorno ancora, per farsi accompagnare da lui. Socrate, svegliato dal forte picchiare dell'amico: " Di' su, in bon'ora, gli domanda, cos'è, e perchè arrivi così per tempo? „. " È venuto Protagora? „ domanda Ippocrate. " Ier l'altro „ risponde Socrate, " oh! tu l'appuri soltanto ora? „. " Affè di tutti gli dèi, non prima certo di ieri sera „, risponde Ippocrate: " proprio ieri sera, anzi molto tardi, al mio ritorno da Oenoe. Poichè fui ritornato e si fu cenato, e stavamo per andare a letto, allora, ecco, il fratello mi dice: Protagora è qui. E mi misi pure a venire da te subito; poi, mi parve che fosse notte troppo avanzata. Ma però, appena m'ebbe il sonno rifatto della stanchezza, io subito in piedi, ed eccomi a casa tua „ (1).

L'entusiasmo e l'ansia di questo Ippocrate al solo annunzio di una seconda venuta di Protagora, sono, a mio credere, come il riflesso della forte impressione lasciata dal sofista alla sua prima venuta; impressione che, si capisce, non si cancellò mai nel frattempo, si mantenne, anzi, sempre viva pei discorsi che se ne dovettero fare in Atene, e per le voci giungenti di continuo dalle altre parti della Grecia, dove il sofista viaggiava, tutte d'accordo nel celebrarne le lodi. E fra i giovani in cui questa forte impressione si produsse, dovette essere Socrate, senza dubbio. Pieno di ardore per la bella cultura e i bei discorsi, egli trovava in Protagora come soddisfare questo suo ardore; e per il momento, forse, non cercava più in là. E, dopo Protagora, vennero Prodico, Ippia, Gorgia e tutti gli altri; e Atene parve trasformata in una scuola, e gli Ateniesi non avere altro a fare che ascoltare i discorsi di questi stranieri; e Socrate, sopra tutti, a mescolarsi con loro, a seguirli nelle case signorili o in quegli altri ritrovi dove si recassero, a interrogarli, a discutere, a conversare sempre; e uno di loro, specialmente, prediligere per l'indole delle sue ricerche, Prodico, tanto da considerarsene come discepolo.

Ma queste conversazioni, mentre gli affinavano l'intelletto e la naturale abilità dialettica, doveano dargli agio insieme di conoscere le differenti forme delle loro teorie, di penetrarne il fondo, di notare i risultati radicalmente negativi a cui giungevano; spesso anche, di osservare che al preteso sapere non corrispondeva il fatto, che i bei discorsi coprivano una grossolana ignoranza, che da essi si correva dietro all'apparenza, in tutto, non alla sostanza, che, a quella scuola e con quei maestri, la gioventù non poteva imparare la sapienza, nè farsi migliore. E imparare la sapienza e farsi migliore

---

(1) PLAT., *Protag.*, II, 310 ABCD; trad Bonghi.

era ciò che importava allora! La corruzione era grande; i guai morali indicibili; la scienza fluttuante; il passato non più possibile; il presente non ancora fissato; era un mondo in formazione, che avea più che mai bisogno di trovar la sua via. E questa via i sofisti non indicavano, nè sarebbero stati in grado d'indicare, forse; e alla corruzione non s'opponevano; veri figli del loro tempo, anzi, elevavano a teoria ciò che vedeano farsi nella pratica, e, poichè questa teoria insegnavano poi, contribuivano, così, a rendere anche maggiore la corruzione già grande. Aggiungasi un'altra circostanza, che dovea colpire in modo straordinario Socrate. I sofisti furono i primi a insegnare per mercede; non davano lezioni che a pagamento; il sapere parve diventare nelle loro mani un mezzo di far quattrini; alcuni di essi arricchirono per questa via. Eppure il sapere, il saper vero, meritava di essere amato per sè, e avrebbe dovuto comunicarsi pel suo valore, senz'altra preoccupazione! Anche per questo i sofisti parvero sospetti: chi sa, se, spinti dal desiderio del guadagno, non spacciassero per sapere quello che sapere non era, come fanno i mercanti senza scrupoli, che vendono egualmente la buona merce e la cattiva!

Tutto ciò dovea portare una rivoluzione nell'anima di Socrate. Entusiasta dapprima, come tutti i giovani, dei sofisti, dei sofisti maestri di sapere, andò in lui l'entusiasmo sbollendo a mano a mano, e pure a mano a mano sostituendosi a questo sentimento un altro sentimento: la diffidenza. Oh! come meritava fiducia questa gente, che gli si rivelava ogni giorno più inetta all'ufficio altissimo, che pur s'era assunto, di istruire ed educare i giovani? Conveniva, anzi, questa diffidenza non soltanto tenere per sè, ma comunicare anche ad altri, appunto ai giovani, perchè non avessero ad affidare alla cieca l'anima loro, il più caro tesoro, a chi ne farebbe poi scempio.

L'eco di questa diffidenza, penetrata oramai nell'animo di Socrate, a me pare di sentirla in quel certo discorso, ch'egli tiene a Ippocrate, dopo che questi, andato da lui tanto per tempo, l'avea indotto ad accompagnarlo da Protagora. “ Sai tu a che repentaglio vai a mettere l'anima? O, se ti bisognasse commettere il tuo corpo a qualcuno, col risico ch'e' ti diventi bono o ti si sciupi, ci penseresti e ripenseresti su, se tu glielo deva commettere o no, e chiameresti a consiglio gli amici e i parenti, girandola e rigirandola per più giorni; e, quello che tu stimi di più del corpo, l'anima, quello da cui, secondo ch'esso diventa bono o cattivo, dipende che tutte le tue cose vadano a bene o a male, su quello non ti sei consultato nè con tuo padre, nè con tuo fratello, nè con nessuno di noi, amici tuoi, s'e' si deva, la tua anima, com-

metterla o no a cotesto forestiero che ci è arrivato: ma l'hai sentito ieri sera, come tu dici, e non è ancora giorno che tu mi capiti, e non metti già punto in discorso, nè in consiglio, se tu te gli deva commettere, te medesimo, sì o no, anzi sei pronto e disposto a consumarci tutto il tuo e quello degli amici, come già deciso oramai, che, a ogni modo, e' si deva andare a scola da Protagora...... O Ippocrate, il sofista non sarrebb'egli uno che commercia all'ingrosso e al minuto, ne' commestibili de' quali si nutre l'anima?... E, amico, ch'e' non c'inganni il sofista, lodando ciò ch'egli vende, come fa chi ne' commestibili del corpo commercia all'ingrosso e al minuto. Anche questi, di fatti, nè essi sanno, di que' generi che trasportano, quale sia bono o cattivo; li vendono tutti e li lodano tutti; e nè chi compra da loro, lo sa, quando non sia professore d'igiene o di medicina. E così, anche quelli che trasportano certe loro dottrine di città in città, e le vendono a chi desideri, all'ingrosso e al minuto, lodano tutte quelle che vendono; e si potrebbe dare, ottimo Ippocrate, che parecchi di loro ignorino quale delle loro merci giovi e quale noccia all'anima, e l'ignori del pari chi compra da loro..... Sicchè guarda che tu non giochi su un dado e arrischi quello che hai di più caro. Di fatti, in fede miâ, il risico nella compera delle dottrine è molto maggiore che in quella dei cibi. Chi compra cibi e bevande, gli è lecito di portarli via in altri vasi; e, prima che col mangiare e bere li ricetti nel corpo, gli è lecito, dopo averli riposti in casa, di prendere consiglio, chiamando uno che intenda cosa si deva mangiare e bere e cosa no, e quanto e quando.... Invece le dottrine non c'è modo di portarle via in un altro vaso; ma bisogna, per forza, che uno, ricevuta una dottrina, collo sborsarne il prezzo, nell'anima, vada via guasto o migliorato. Pensiamoci, adunque, su questo, anche coi più vecchi di noi; giacchè noi siamo ancora giovani per una decisione di questo rilievo „ (1).

Socrate giovane, d'una giovinezza matura oramai, è adunque in piena diffidenza verso i sofisti, e questa sua diffidenza vuole comunicare anche ad altri, a quelli che sono più giovani di lui, specialmente: egli sente fin d'ora di dover assumere come la parte di consigliatore, di maestro verso di questi. Oh! non è delitto lasciare che le loro anime s'imbevano di dottrine non buone, e si guastino così e si corrompano? Non è un dovere, prima di affidarsi ai sofisti, esaminare a lungo e coi più vecchi, che gente siano costoro e che dottrina propriamente insegnino? L'educazione è la gran faccenda della vita: Socrate lo sa, lo sente oramai.

(1) Plat., *Protag.*, V, 313 A - 314 B; trad. Bonghi.

Questo suo discorso con Ippocrate a me rivela due cose: appunto, in primo luogo, che egli ha chiaro in mente il concetto e forte in cuore il sentimento della necessità d'una retta educazione; e, in secondo luogo, che conosce oramai ben a fondo l'insegnamento dei sofisti, contrario ad ogni retta educazione, atto a corrompere ben più che a correggere. E questo discorso riceve, a mio credere, singolare rilievo, se lo si confronti con quanto intorno ai sofisti scrive Senofonte nel *Cinegetico*. " Mi maraviglio di coloro che si nominano sofisti, perchè dicono d'incitare i giovani alla virtù, mentre fanno tutto il contrario. In realtà non s'è ai giorni nostri visto pur uno, che sia stato ridotto a perfezione dai sofisti..... Scrivono molto intorno a cose vane, che non mostrano punto ai giovani la via del ben fare, e si raggirano sopra certe cose dilettevoli, che non giovano a nulla. Così coloro i quali sperano di cavar qualche frutto da coteste cose, perdono il tempo senza avvedersene, e lasciano da banda quelle altre, che sono di maggiore utilità, onde frattanto inclinano alla parte peggiore..... I sofisti non sono filosofi; benchè nel parlare acuti, non valgono nulla nelle cose..... Parlano e scrivono a fine d'ingannare, e questo per guadagno, laonde non giovano altrui nulla; fra loro non v'è mai stato nè v'è, al presente, savio alcuno, bastando a ciascuno di loro d'esser nominato sofista, cosa la quale presso gli uomini d'intelletto è vergognosa. Dunque io conforto a lasciar da parte gli ammaestramenti dei sofisti, e a tener conto dei ragionamenti dei filosofi. Perchè i sofisti cercano solamente di adescare coloro che sono ricchi e giovani; ed i filosofi si dànno a tutti, e sono amici di ciascuno „ (1).

E la diffidenza di Socrate verso i sofisti andò crescendo sempre più, e sempre più ei vide i pericoli e i danni del loro insegnamento; e sempre più, d'altra parte, col crescere dell'esperienza e col maturarsi della riflessione, egli scorgeva i mali della sua patria e la necessità d'un'educazione retta, d'una restaurazione morale e scientifica nello stesso tempo.

Chi può dire che appunto in queste riflessioni lunghe e ostinate sui mali della sua patria, sulla sua situazione scientifica e morale, sulla necessità d'una restaurazione, ei non abbia sentito sorgere a poco a poco nell'animo e maturare il proposito di diventar egli stesso il restauratore, il maestro, poichè altri falliva allo scopo? Le facoltà non gli mancavano all'uopo: lo spirito scientifico aveva vivissimo, come rivelava il suo desiderio, sempre insaziato, della ricerca e della di-

(1) *Cinegetico*, c. XIII.

sputa; l'amore del bene aveva profondo, e dovea diventare anche più profondo per lo spettacolo di miserie d'ogni fatta. Bastava che quel proposito, formatosi e maturatosi nel segreto dell'anima, si radicasse sempre più fortemente, diventasse come una parte di lui, s'identificasse con lui, anzi, addirittura. Allora egli avrebbe agito come sotto l'impulso d'un'ossessione; l'idea d'una riforma da compirsi da lui, l'avrebbe dominato interamente; non avrebbe visto altro scopo alla sua vita che questo; avrebbe creduto d'avere una missione.

IV. E così avvenne veramente. Socrate finì col credere nella sua missione di riformatore.

Naturalmente non è possibile renderci conto dei segreti processi, per cui Socrate arrivò ad accogliere nell'anima questa credenza: egli stesso non se ne rendeva conto, forse. A un certo punto la trovò in sè, la trovò forte, profonda, invincibile; trovò che invadeva tutto il suo essere; che non un passo, non una parola poteva fare, che a quella non fossero subordinati; trovò che di giorno lo spingeva di qua e di là, in cerca di gente da catechizzare, e di notte non gli dava riposo, pur dopo le fatiche del campo (1); che gli faceva trascurare fin gli interessi della famiglia; che al governo della città non gli permetteva di accedere; che insomma era tutto in lui, e tutto lui: e pensò, conformemente a idee assai diffuse ai suoi tempi, e a un fondo di misticismo, che era nella sua natura, che questa forza potente la quale lo trascinava, fosse un qualche cosa di soprannaturale, come la voce di Dio che lo chiamasse. E questo elemento mistico e religioso rinforzò anche maggiormente quella credenza: decisamente Dio avea imposto a Socrate la missione di riformatore; Socrate, filosofando, obbediva a Dio; niente più l'avrebbe distolto da questa via, neanche la persecuzione, neanche la morte.

E l'intima credenza, il fatto puramente spirituale, si appoggiò, o tentò appoggiarsi, a poco a poco, a circostanze materiali di luogo, di tempo, di persone; assunse l'aspetto di fatto toccabile, controllabile, passò dal mondo dell'idea a quello della realtà.

Giova ricordare ancora il racconto, singolare racconto, che fa lo stesso Socrate nell'*Apologia* di Platone. "Cherefonte, dic'egli a' suoi giudici, voi lo conoscete. Era amico mio da giovane, e amico altresì alla parte popolare di voi, e vi tenne compagnia in quest'ultimo esilio,

(1) Cfr. quello che dice Alcibiade nel *Simposio* di Platone, XXXV-XXXVI, 220 A - 220 D.

e ritornò con voi. E voi sapete, com'era Cherefonte; che impeto metteva in ogni cosa che intraprendesse. Sicchè una volta, andato a Delfo, ardì interrogare l'oracolo su questo, e di ciò che dico, non fate chiasso, o cittadini; l'interrogò, adunque, se vi fosse altri più sapiente di me. Ora la Pitia rispose, che più sapiente non v'era nessuno. E di ciò il fratello suo qui vi farà testimonianza, poichè lui è morto...... Sentendo, io, questo, pensai così: che cosa dice l'Iddio, e qual mai senso s'asconde nelle sue parole? Poichè, di certo, io non ho coscienza d'essere nè poco, nè molto sapiente; che vuol egli dire, adunque, chiamando me sapientissimo? Poichè non dice, senza dubbio, una bugia; chè non gli è lecito. E per assai tempo rimasi in dubbio, cosa mai egli intendesse dire; di poi molto a mala pena mi rivolsi a farne una ricerca così „ (1). E Socrate seguita a raccontare che si diede a scrutinare gli uomini che aveano riputazione di sapienti, politici, poeti, artefici, cittadini o stranieri, per redarguire, osserva scherzosamente, l'oracolo e mostrargli col fatto che costoro erano i veri sapienti, non lui, Socrate; ma, in realtà, trovando che sapienti non erano per nulla, certo men sapienti di lui, che almeno sapea questo, di non saper niente. " Questa ricerca ed investigazione io continuo a farla tuttora a posta dell'Iddio, sottoponendo ad esame chiunque tra i cittadini ed i forestieri io reputi che sia sapiente; e quando non mi paia, gli dimostro che sapiente non è „ (2).

Socrate adunque ha la sicurezza di agire per comando d'un Dio; ha la coscienza formata d'una vera e propria missione religiosa da compiere. " Lo scrutinare le persone, afferma egli ancora recisamente, m'è stato ordinato da Dio di farlo, sì per via di oracoli e sogni e sì in ogni altro modo, nel quale un divino fato ha mai prescritto ad un uomo di fare checchessia „ (3). " Sarebbe stata, o cittadini, una perversa condotta la mia, se, quando quei comandanti che voi eleggeste a comandare a me, mi assegnavano un posto e in Potidea e in Anfipoli e a Delo, io allora rimasi nel posto assegnatomi, come chiunque altro, e stetti a risico di morire; invece, poi, assegnandomi il Dio ch'io dovessi vivere filosofando e scrutinando me stesso e gli altri, qui io, per paura di morte o di altro accidente qualsiasi, avessi abbandonato il posto „ (4). " Se voi m'assolveste al patto che più non m'occupi d'investigazioni, nè

(1) Plat., *Apol.*, V-VI, 20 A B.
(2) Plat., *Apol.*, VI-IX, 20 C-23 C.
(3) Plat., *Apol.*, XXII, 33 C.
(4) Plat., *Apol.*, XVII, 28 E.

faccia il filosofo, vi risponderei che, o cittadini d'Atene, io vi rispetto e vi amo, ma ubbidisco all'Iddio piuttosto che a voi, e sino a che io respiri e sia in grado, non cesserò dal filosofare „ (1). “ Sono stato applicato da Dio alla città, come a un grande e generoso cavallo, ma per grossezza un po' più pigro del dovere, e bisognoso di sprone per ridestarsi; ch'è appunto, mi pare, come Iddio ha assegnato me alla città, un uomo, il quale, destandovi e persuadendovi un per uno, non cessa mai l'intero giorno di starvi addosso „ (2). “ Io giro attorno non facendo altro, se non persuadendo e i più giovani e i più vecchi tra voi a non curarsi dei corpi e delle sostanze prima e con altrettanta forza, che dell'anima, perchè l'abbiate più virtuosa che si può „ (3).

Quando questa rivoluzione interiore, preparata a poco a poco, si sia compiuta, e, quindi, quando Socrate abbia cominciato l'esercizio effettivo della sua missione, è difficile dire con precisione. Forse non si è lontani dal vero, sostenendo che ciò avvenne quand'egli era fra i trentacinque e i quarant'anni. Ne abbiamo alcuni indizi. Le *Nubi* d'Aristofane furono rappresentate il 423; e delle *Nubi* Socrate è l'eroe principale, e le sue dottrine vi sono dipinte come un pericolo sociale. Anche il *Conno* d'Amipsia fu rappresentato nello stesso anno, e anche di questa commedia Socrate fa le spese; vi è rappresentato come uomo che mette in mostra la sua saggezza e la sua eroica temperanza (4). In questo tempo adunque Socrate era già celebre, e la sua celebrità non potea essere che il risultato di alcuni anni di lavoro. Verso il 420 Alcibiade e Critia, già discepoli di Socrate, si diedero alla vita politica; ma quando questi si diedero alla vita politica, nota Senofonte nei *Memorabili*, da lungo tempo, πολύν χρόνον, s'erano distaccati da Socrate; appunto per questo, aggiunge lo storico, lontani dall'influenza e dall'esempio di lui, si abbandonarono ad ogni eccesso, mentre, finchè praticarono con lui, poterono tener soggette le meno oneste cupidigie (5). Ma il *Convito* di Platone ci permette di fare un calcolo un po' più preciso. Si parla qui della battaglia di Potidea, a cui parteciparono Socrate e Alcibiade, e che avvenne il 432; e vi si racconta che già prima di questo tempo Alcibiade era legato a Socrate, e gli stava

(1) Plat., *Apol.*, XVII, 29 D.
(2) Plat., *Apol.*, XVIII, 30 E.
(3) Plat., *Apol.*, XVII, 30 A B.
(4) Diog. Laerzio, II, 28.
(5) *Memor.*, I, 2, 24 - 25.

attorno, soggiogato dallo strano fascino che veniva da lui (1). Non è improbabile perciò che appunto intorno al 432, qualche anno prima, forse, Socrate abbia incominciato l'esercizio della sua missione filosofica, per quanto, come abbiamo detto, l'idea di questa andasse lentamente e gradualmente maturando nelle profondità del suo spirito.

---

(1) *Conv.*, XXXV, 219 E.

CAPITOLO II.

Ancora la missione di Socrate. Rapporti con la famiglia e lo Stato.

I. Comunque sia, certo è che a un momento dato tutta la vita di Socrate fu nell'esercizio di questa missione: ei vi si diede con intera devozione, con intera abnegazione; niente più lo trattenne, neanche la morte.

Naturalmente l'esercizio di questa missione, missione eminentemente altruistica, cioè di benevolenza e d'amore per altri, gli fece trascurare tutto ciò che riguardasse lui direttamente o indirettamente; se stesso, in primo luogo, e poi la sua famiglia e le altre cose sue: ogni cura data a sè ed ai suoi sarebbe stata sottratta agli altri, avrebbe danneggiata in qualche modo la missione che s'era assunto. " Io vivo in un'infinita povertà per ossequio all' Iddio (1), dice egli ai suoi giudici; io ho trascurato ogni affare mio già da tanti anni, e attendo sempre ai vostri, andando da ciascuno di voi in privato, a modo di padre e di fratello più vecchio, persuadendo che si prenda cura della virtù... E non mi dò a tali esortazioni per averne mercede...; gli accusatori miei, avendomi senza ragione mosse tante altre accuse, questa non si sentirono la sfrontatezza di movermela...; chè io potrei presentare testimonio del contrario, la povertà „ (2). Per questo, oltrechè per un

(1) *Apol.*, IX, 23 C.

(2) *Apol.*, XVIII, 31 B C. Alla povertà di Socrate, come conseguenza del suo filosofare, allude anche Callicle nel *Gorgia* di Platone (XLI, 486 A B C D), là dove questo personaggio rimprovera Socrate d'esercitare un'arte, che lo fa vivere inonorato e sotto povero tetto.

volere deciso di accostarsi quanto più fosse possibile alla perfezione, ei ridusse al minimo i suoi bisogni (1): gli parve che colla semplicità della vita, colla temperanza, col pieno dominio di sè di fronte ad ogni maniera di desideri e di piaceri, avrebbe potuto meglio attendere al dover suo di riformatore, che non indulgendo comecchessia al corpo; oltrechè vide in questo modo di comportarsi una fonte di piaceri ben altrimenti soavi, che quelli i quali derivano dalla soddisfazione di ogni desiderio. " Se io non sono schiavo del ventre, del sonno e della lussuria, osserva egli ad Antifonte, credi tu che la causa principale ne sia altra che questa, che io conosco altri piaceri più soavi di quelli, piaceri che mi allietano non solo colla soddisfazione momentanea, ma anche colla speranza, che mi porgono, di esserne vantaggiato in perpetuo? Da qual altra cosa credi tu che provenga tanto piacere, quanto dal sentirsi divenir migliore e contribuire al miglioramento degli amici? Or bene, io ho sempre un tale sentimento. Se poi si tratti di giovare agli amici o alla città, quale dei due ne avrà più grande agio e ne troverà più facilmente il tempo, quegli che vive al modo mio, o quegli che vive in quel modo che tu predichi beato? A quanto pare, Antifonte, tu riponi la felicità nelle delizie e nel lusso; io, al contrario, giudico che il non avere alcun bisogno sia cosa divina, e l'averne il meno possibile sia cosa assai vicina alla divinità; ora, cio che è divino, è ottimo, e ciò che più s'avvicina al divino, più s'avvicina all'ottimo " (2).

Ma tali teorie e più di tutto l'applicazione di esse, che voleva dire privazioni d'ogni maniera per tutta la famiglia, se piacevano al capo di essa, non doveano piacere, certamente, agli altri membri, e specialmente alla moglie, Santippe. Inetta ad intendere la grandezza morale del marito, più inetta ancora ad intendere la sua missione di riformatore, in lotta ogni giorno col bisogno, che, per quanto disprezzato e quasi non sentito dal marito, non cessava per questo di essere reale ed urgente, essa dovea garrire di continuo coll'uomo che nulla faceva per ovviarvi, che, anzi, pareva in strano modo compiacersene. Litigiosa per natura, essa trovò nelle condizioni della vita domestica che egli le faceva, incentivo a esplicare largamente questa sua tendenza naturale. Ed ecco spiegata quella donna singolare, passata in proverbio come tipo di moglie difficile, aspra, insolente (3).

---

(1) SENOF., *Memor.*, I, 2, 1; I, 3, 5-6; I, 6, 1-3.

(2) *Memor.*, 1, 6, 8-10; trad. Bertini.

(3) Non si può negare che Santippe, dato il modo di vivere e date le qualità, diremo così, poco coniugali di Socrate, meriti di essere in qualche modo

Socrate però capiva, forse, ch'egli non era estraneo all'aver formato così il carattere della donna sua, e sapeva quindi compatirla; pare, anzi, che la considerasse come un mezzo assai adatto ad esercitare la pazienza ed il pieno dominio di sè nelle circostanze più difficili. Antistene un giorno, così ci narra Senofonte, si meravigliava che egli, per una parte, sostenesse che, essendo la natura femminile per niente inferiore alla maschile, possa perciò, chi ha moglie, insegnarle con fiducia tutto quello in cui voglia averla istruita, e, per l'altra, non educasse Santippe, e tenesse lei, " la moglie più riottosa di quante sono, sono state e saranno ". A lui Socrate rispose: " Anche quelli che vogliono diventare cavalieri valenti, li vedo acquistare non i cavalli più docili, ma i focosi; giacchè, pensano, se possono domarne di tali, potranno agevolmente usare degli altri. Sicchè io, che voglio usare e conversare cogli uomini, mi sono acquistata costei, ben persuaso, che, se io la sopporterò, non vi sarà uomo, con cui non mi sia facile di stare " (1).

E non solo Socrate sapeva compatire e tollerare Santippe; ma sapeva anche inspirare nei suoi figli il massimo rispetto per lei, per la madre, se non per la donna. È assai istruttivo in proposito il dialogo ch'egli ha con Lamprocle, il figlio suo maggiore, adirato con la madre per la sua asprezza, per le male parole, che ne riceveva di continuo. Dopo parecchie considerazioni di Socrate sull'ingratitudine, una specie d'ingiustizia, e sugli infiniti benefici, che i figli ricevono dai genitori, e specialmente dalla madre, il dialogo prosegue così tra il figlio ed il padre: " Sia pure che la madre abbia fatto tutto questo, e mille volte di più; niuno potrebbe tuttavia soffrirne l'asprezza... — Ella dice cose che niuno vorrebbe mai udirle in vita sua. — Ma tu quante cose intollerabili le avrai fatto udire, quante noie le avrai cagionate, non solo colla voce, ma coi fatti, quando, da bambino, non avevi requie nè di giorno nè di notte, e quante pene quand'eri ammalato! — Ma io non le ho mai detto nè fatto cosa alcuna, ond'ella dovesse adontarsi. — E che? Credi tu che gl'improperi ch'ella ti dice, siano a te più gravi ad udirsi, che, agli attori drammatici, quelle atrocità che si dicono talvolta a vicenda nelle tragedie? — Ma costoro non credono che si

---

difesa e riabilitata, come infatti assai bene ha fatto lo ZELLER nello scritto: " *Zur Ehrenrettung der Xantippe* " (*Vorträge und Abhandlunge*, Erste Sammlung, Leipzig, 1875); ma di qualunque genere fossero i motivi per cui era divenuta tale, ella resta sempre quella donna terribile che Antistene (SENOF., *Conv.*, II, 9-10) definiva. Cfr. IOËL, Op. cit., Zweiter Band, Zweite Hälfte, p. 728.

(1) *Conv.*, II, 9-10. Vedi in DIOGENE LAERZIO, II, 36-37, altri aneddoti sul conto di Santippe.

dica davvero... e perciò, credo io, essi sopportano in pace ogni cosa. — E tu, il quale sai benissimo che tutto quello che ti dice la madre, non solo non te lo dice per alcun male che ti voglia, ma sì perchè ti vuol tanto bene, quanto a nessun altro, tu te ne crucci? O credi forse che la madre ti voglia male? — No, davvero, questo poi non lo credo. — Questa madre adunque che ti è benevola, e che, quando sei ammalato, ti usa tutte le cure che può, affinchè tu risani, e affinchè non ti manchi alcuna delle cose necessarie, questa madre che fa per te molti voti agli dei, e questi voti li adempie, tu dici che è aspra? Io davvero credo che, se tu non puoi sopportare una tal madre, tu non possa sopportare il tuo bene... Tu adunque, se hai senno, figlio mio, così conchiude Socrate, supplicherai gli dèi che ti perdonino, se in qualche cosa hai mancato verso la madre, acciocchè non t'abbiano anch'essi, tenendoti per un ingrato, a negare i loro benefizi „ (1).

Non ostante questo, Socrate, personalmente, non usava molti riguardi alla donna sua, anche in circostanze solenni, in cui noi stentiamo a concepire che non li usasse. Nell'ultimo giorno di sua vita, erano nel carcere con lui Santippe e uno dei suoi figli. Sopravvenuti alcuni amici e discepoli suoi, con cui doveva poi conversare di filosofia, ei manda via la donna e il fanciullo. Ecco come Fedone narra il fatto: " Entrati, troviamo Socrate, slegato pur allora, e Santippe che teneva il figliuolo di lui, e seduta accanto. Ora come Santippe ci ebbe visto, dette in un pianto e disse di quelle parole che le donne sogliono: — Socrate, ecco l'ultima volta che gli amici tuoi parleranno teco, e tu con loro. — E Socrate, volto lo sguardo a Critone: — Critone, dice, qualcuno la conduca via di qua e la rimeni a casa. — E mentre alcuni dei familiari di Critone la condussero via, che gridava e si batteva, Socrate, mettendosi a sedere sul letto, piegò la gamba e la fregò colla mano; e, mentre stropiccia, — che assurda cosa, dice, si vede essere, amici, questa, che gli uomini chiamano il piacere; come è meravigliosa natura la sua, di rimpetto a quello che pare essere il suo contrario, il dolore! (2). — E seguita così a filosofare tranquillamente. Anche più tardi, quando, dopo aver conversato cogli amici ed essersi levato, si appresta a prendere la cicuta e a morire, gli vengono portati i figliuoli e giungono le donne di casa; ma egli, scambiate con queste poche parole alla presenza di Critone e dati certi suoi

(1) *Memor.*, II, 2, specialmente i § 7-10 e 14; trad. Bertini.
(2) Plat., *Fedone*, III, 60 A B; trad. Bonghi.

ordini, dice alle donne e ai fanciulli di andar via, e torna presso gli amici (1).

Durezza di cuore, indifferenza per la moglie ed i figli? Saremmo quasi tentati a crederlo, se non pensassimo che la missione per cui questo saggio visse e morì, gli è sempre presente fino all'ultimo, e fino all'ultimo ei vuole poter dare fecondi insegnamenti colla parola e coll'esempio (2). Chi può dire che la presenza della moglie e dei figli gli avrebbe permesso, prima, di filosofare serenamente e, poi, di morire serenamente, come pure doveva?

II. Come le cure della famiglia e delle cose sue private non volle lo distogliessero dall'attendere alla sua missione, così non volle lo distogliessero le cure della città e dello Stato. Egli si astenne deliberatamente dalla politica militante. Anzitutto, la cosa pubblica si amministrava allora in Atene com' egli non avrebbe voluto. I magistrati, in gran parte, erano creati a sorte; ed egli, invece, stimava che, come niuno vorrebbe servirsi d'un nocchiero eletto a sorte, o d'un fabbro, o d'un flautista, o d'altro maestro d'opere siffatte, così non ci si dovesse servire d'un magistrato eletto a sorte, il cui ufficio avea tanto maggiore importanza e responsabilità (3). Di poi, per l'accanimento delle fazioni, per le delazioni, i processi, le violenze d'ogni maniera, era impossibile partecipare alla vita pubblica, senza compromettere i propri principi, venire a transazioni colla propria coscienza, prestarsi ad opere d'iniquità e d'ingiustizia; e ciò Socrate non avrebbe fatto mai, ne andasse pur di mezzo la vita (4). Per questo con fine ironia ei si dice inetto alla vita pubblica (5), mentre l'inettitudine sua è, in realtà, l'inflessibilità della sua coscienza, il sentire che non avrebbe piegato mai a imposizioni e a violenze.

È curioso il ritratto che Platone nella *Repubblica*, riproducendo, è da credere, il pensiero di Socrate, ci presenta dello stato d'Atene e delle condizioni fatte in essa al filosofo. “ Immagina, così parla Socrate ad Adimanto, un padrone di navi, vuoi di molte, o vuoi di una sola; un padrone che, di statura e di forza, avanzi quanti

(1) Plat., *Fedone*, LXV, 116 B.

(2) Del resto, Socrate stesso dice poi a' suoi discepoli, quando li vede piangenti, che ha mandato via apposta la moglie ed i figli, perchè non commettessero tali esorbitanze (*Fedone*, LXVI, 117 D E).

(3) *Mem.*, I, 1, 9.

(4) Plat., *Apol.*, XIX-XXI, 31 D E - 32 E; *Repub.*, VI, 10, 496 C seg.; *Gorg.*, LXXVII, 521 C seg.

(5) *Gorg.*, XXIX, 473 E.

sono uomini su la sua nave, un po' sordo, e anche un po' corto di vista, e pur corto nello intendersi di cose marinaresche; e tutti i marinai in ribellione tra loro, pei contrasti intorno al governo della nave, quasi ciascuno avesse da andarne al timone, senza pur averne mai appresa l'arte e senz'essere in caso d'indicarne il maestro ed il tempo che ad essa arte diè opera; di più, cotestoro vanno affermando che non possa tale arte insegnarsi, anzi, chi sostenesse che insegnare si possa, si dichiarano pronti a metterlo in pezzi; sono poi sempre d'intorno al padrone, supplicando e facendone di ogni specie, perchè affidi loro il timone; talvolta, se non riescano a persuaderlo, ma altri sia più fortunato di loro, o che lo ammazzano, costui, o che lo travolgono giù dalla nave, e il dabben padrone vuoi ubbriacando di vino, o vuoi con la mandragora, o vuoi con altro espediente mettendo fuori d'impedimento, dannosi essi a comandar sulla nave e, gettandosi sulle provvigioni e bevendo e mangiando all'allegra, navigano, com'è proprio di navigare a costoro; in appresso, lodano come un vero uomo di mare, e proclamano atto a stare al timone e di tutte cose marinaresche espertissimo, chi sia atto a dar loro aiuto per impossessarsi, vuoi per via di persuasione, vuoi colla violenza, del governo della nave, e chi non sia tale, come un da nulla vituperano, non intendendo affatto che ad un vero pilota mestieri è tener conto del tempo, delle stagioni dell'anno, del cielo, degli astri, dei venti e di tutte le altre cose che la sua arte concernono, se voglia proprio esser tale da condurre una nave, e giudicando che, volere o non volere, a riuscir pilota non valga acquistarsi l'arte e la diligenza, che serve a ben condurre una nave. Ora, quando si dànno di cotali fatti in su le navi, non pensi tu che un vero pilota, il quale tenga proprio conto dei fenomeni del cielo, un inutile cianciatore sarebbe stimato da cotali navigatori, sopra legni siffattamente ordinati? „ (1).

Come è facile capire, la nave senza nocchiero, qui, è la repubblica d'Atene, e i marinai in contrasto fra loro, per averne il governo, senza la necessaria preparazione, e naviganti poi all'impazzata, sono i cittadini, inetti e pur governanti la repubblica; mentre il vero pilota, esperto dell'arte della navigazione e, per ciò appunto, malvoluto dai marinai, è l'uomo accorto e assennato, il filosofo della politica, che, in tali condizioni, di cose non può altro fare che tenersi in disparte.

Socrate però, si deve dirlo subito, non si sarebbe tenuto in dis-

---

(1) Plat., *Repub.*, VI, 4, 488 B C D E; trad. Ferrai.

parte, e avrebbe superato il digusto che la vita politica gl'ispirava, e si sarebbe, anzi, gettato a capofitto in questa vita, se l'avesse ritenuto utile pel bene della sua città. Il vero è, invece, che lo riteneva inutile, anzi dannoso. Egli sentiva che i mali d'Atene erano troppo profondi, perchè bastasse a vincerli una reazione diretta, per quanto potente, e pensava che convenisse meglio risalire al principio, donde veniano questi mali. Gli uomini erano guasti moralmente, inetti, per ciò, a governare se stessi e gli altri; come si poteva aver una repubblica ordinata e prudente, con tali uomini? Si trattava, adunque, di formare degli uomini, anzitutto; degli uomini, cui la scienza della virtù e quella della politica rendessero onesti cittadini e politici competenti; si trattava di educare una nuova generazione alla virtù e alla politica: questo era il bisogno pressante, a cui tutto dovea subordinarsi. Interrogato un giorno Socrate da Antifonte, " come mai, poichè si credeva atto a rendere buoni politici gli altri, non ponesse mano, egli stesso, agli affari dello Stato, se pure ne avesse perizia, rispose: In quale delle due maniere, o Antifonte, tratterei io più efficacemente le cose politiche? Coll'attendervi io solo, o col procurare che cresca, per quanto è possibile, il numero degli uomini capaci di trattarle? „ (1).

In queste parole è come il programma di Socrate. Posto nell'alternativa di darsi egli stesso all'azione, o d'insegnare agli altri la scienza dell'azione, non esita nella scelta: il suo ufficio di educatore, anzitutto. E tanto più ei ritiene utile non dipartirsi da questo suo ufficio di educatore, anche nel campo politico, e, perciò, preparare e abilitare altri alla politica, anzichè darsi direttamente alla politica egli stesso, quanto più vede qual maestro pericoloso sia la moltitudine per coloro che, inesperti ancora o non esperti a sufficienza, dandosi alla vita pubblica, devono, per ciò stesso, aver rapporti con essa. La moltitudine è un sofista, un gran sofista; i sofisti di professione non sono che i portavoce di lei; non dicono e praticano che ciò che essa dice e pratica. " Questi dottori mercenari, dice Socrate, che la moltitudine chiama sofisti, e crede che insegnino oppostamente a ciò che insegna essa stessa, non insegnano, in realtà, altro che le massime da lei seguite nelle assemblee; e ciò chiamano sapienza „ (2). I pericoli e i danni dell'insegnamento della moltitudine sono adunque gli stessi, fors'anche maggiori, dei pericoli e dei danni dell'insegnamento dei sofisti; un

(1) *Memor.*, I, 6, 15.

(2) PLAT., *Repub.*, VI, 7, 493 A.

giovane, anche di eletta natura, non potrebbe uscire che guasto dall'aver consuetudine con essa. Alcibiade ne è esempio memorando (1). " Quando, insieme seduta e affollata la moltitudine o nelle assemblee, o nei tribunali, o nei teatri, o negli accampamenti, o in qualsivoglia altro convegno suo, detti e fatti vitupera o loda, sempre eccessivamente nell'uno e nell'altro caso, gridando a voce alta e tempestando, sicchè le pietre circostanti e il luogo nel quale è raccolta, rimbombando, raddoppiano il tumulto del vitupero o della lode, qual cuore, credi tu, ha da avere il giovane in tali condizioni? O quale privata educazione potrebbe in lui contrapporsi, la quale, affogata da una cosiffatta riprovazione o lode, non andasse via trasportata a seconda della corrente, dovunque questa portasse, e non gli facesse tenere per belle e brutte le azioni, che sembrano belle e brutte alla moltitudine, e seguire quegli istituti che la moltitudine segue, e riuscire ad essa conforme? „ (2).

Conveniva adunque, anche per questo, preparare i giovani alla vita pubblica, sicchè, avendo conoscenza piena dei doveri e degli uffici dell'uomo di Stato (3), e possedendo virtù e prudenza, sapessero tener testa alla moltitudine e non lasciarsi trascinare da essa; conveniva non abbandonarli, impreparati e inesperti, alla sua perniciosa influenza.

Ma per quest'opera di rinnovazione intellettuale, morale, politica, Socrate sentiva che tutta la sua vita sarebbe appena bastata: conveniva adunque questa vita, tutta consacrata al compimento d'una missione, non esporla al pericolo d'essere troncata violentemente, il che sarebbe certo avvenuto, se egli si fosse dato alla politica. Come opporsi, e Socrate si sarebbe opposto, alle violenze e alle ingiustizie dei politicanti, e non perire? Come abbandonarsi alla tormenta delle fazioni e non esserne travolto, soffocato? E, allora, la missione di educatore come si sarebbe adempiuta? " Pensate voi, dice Socrate ai suoi giudici, che io sarei durato tanti anni, se avessi atteso agli affari pubblici, ed, operando in un modo degno di un uomo buono, avessi patrocinato la giustizia, e, come si deve, curato questa soprattutto? „ (4). Sappiatelo, o Ateniesi, se mi fossi da un pezzo

(1) Plat., *Repub.*, VI, 8, 494 ABCDE.

(2) Plat., *Repub.*, VI, 492 BCD. Ho modificato la traduzione del Ferrai, che m'è parsa non sempre chiara, per quanto ligia al testo.

(3) Vedi i due dialoghi, che ha Socrate con Glaucone e con Eutidemo, nei *Memorabili*, III, 6 e IV, 2.

(4) Plat., *Apol.*, XXI, 32 E.

ingerito di cose pubbliche, da un pezzo anche sarei morto, e non avrei giovato in nulla nè a me, nè a voi. Non ve ne abbiate a male, se dico il vero; non v'ha uomo al mondo, il quale possa salvarsi, quando s'opponga schiettamente sia a voi, sia ad un'altra moltitudine qualsiasi, ed impedisca che molti ingiusti ed illegali atti si compiano nella città; anzi, è necessario che, chi combatte per davvero a difesa del giusto, se vorrà esser salvo almeno per poco, meni vita privata, non pubblica „ (1).

Ecco, adunque, un altro motivo, connesso col più forte, per cui Socrate s'astenne dalla politica: la sicura persuasione che egli non avrebbe potuto vivere in mezzo alle passioni selvagge delle fazioni; che doveva per ciò, se pur voleva proseguire la sua opera di educatore, rinunciare a prender parte comecchessia al governo della repubblica; che con questa rinuncia, soltanto, avrebbe potuto servire la sua patria durevolmente. “ Un segno divino e demonico, dice Socrate, una cotal voce che mi suona dentro, mi s'è opposta all'occuparmi degli affari pubblici; e davvero mi pare che mi si sia opposta a ragione „ (2). “ Io trascurai, così egli riassume la sua opera e la sua condotta, ciò che preme di più, l'arricchire, e la cura della casa, e i comandi militari, e le concioni popolari, e le magistrature, e le sette, e le fazioni che nascono nelle città, reputandomi di troppo temperato animo, perchè potessi, andando in tai posti, non ci perire, sicchè non andai dove non avrei recato giovamento di sorta nè a voi, nè a me; invece, mi volsi al beneficarvi ciascuno in privato del maggior dei benefici, procurando di persuadere ciascuno di voi a non prendersi cura di veruna delle cose sue, innanzi che di se medesimo, al fine di riuscire il più virtuoso e il più savio che si potesse, nè delle cose della città, innanzi che della città stessa, e così del rimanente, allo stesso modo „ (3).

III. Socrate però, per quanto si tenesse in disparte dalla vita pubblica e offrisse con questo, come vedremo, buon pretesto ai nemici suoi di accusarlo di mancare ai suoi doveri di cittadino, a questi doveri non mancò mai, quando specialmente si trattava di pagar di persona. Fu soldato a Potidea (432 av. Cr.), a Delio (424), ad Anfipoli (422), e vi si comportò valorosamente. Non solo nel durar le fatiche e i disagi delle campagne, la fame e il freddo,

(1) Plat., *Apol.*, XIX, 31 D E - 32 A.
(2) Plat., *Apol.*, XIX, 31 D.
(3) Plat., *Apol.*, XXVI, 36 B C.

egli era superiore a tutti, così da suscitare l'ammirazione e l'invidia dei soldati, che lo guardavano di mal'occhio, come se volesse sfidarli (1); ma a Potidea, cadutogli accanto ferito Alcibiade, non lo abbandonò e salvò lui e le sue armi, e poi, quando si trattò di assegnare il premio del valore, insistette presso i generali, perchè fosse assegnato ad Alcibiade (2); e a Delio, sbaragliato l'esercito, si ritirò insieme a Lachete, un generale che combatteva in quella battaglia da semplice oplita, non già volgendo le spalle al nemico, ma camminando, com'era solito in Atene, a testa alta, sbirciando, tranquillo, amici e nemici, e lasciando scorgere a tutti, perfin da molto lontano, che, se uno lo toccasse, ei farebbe difesa ben gagliarda (3). Lachete diceva di lui che, se anche gli altri si fossero comportati in quel frangente com'egli si comportò, la città sarebbe stata salva, nè avrebbe patito tanta ruina (4).

E anche in altre circostanze Socrate si comportò da cittadino valoroso. L'assemblea del popolo era raccolta per giudicare i generali delle Arginuse, accusati di aver trascurato di raccogliere i morti e salvare i naufraghi, dopo la battaglia. Socrate era dei pritani, cioè dei presidenti dell'assemblea. Calisseno aveva proposto che si pronunciasse subito la sentenza contro i generali, sebbene in parte soltanto fosse stata udita la loro difesa; e, di più, che si giudicassero tutti in blocco, anzichè individualmente, sebbene ciò fosse proibito da una legge, detta lo psefisma di Conone. I pritani, responsabili di ogni violazione fatta alle leggi, si rifiutarono, dapprima, di sottoporre all'assemblea la proposta illegale; ma cedevano, poi, intimiditi dalle minacce di Callisseno, assecondato dal popolo; solo Socrate, che presiedeva quel giorno, dichiarò con fermezza che nessuna violenza potrebbe costringerlo ad agire contro le leggi, e non volle porre ai voti la proposta, pur essendo d'ogni parte minacciato di sospensione e d'arresto (5). Ciò avvenne nel 406, mentre la città si reggeva tuttora a popolo.

Sotto il governo dei trenta, Socrate si onorò con un nuovo esempio di civile coraggio. Gli aveano i trenta ordinato, a lui e

(1) PLAT., *Conv.*, XXXV, 219 E - 220 A B.

(2) PLAT., *Conv.*, XXXVI, 220 D E.

(3) PLAT., *Conv.*, XXXVI, 221 A B.

(4) PLAT., *Lach.*, IV, 181 A. Cfr. anche *Carmide* in principio, dove si accenna alla battaglia di Potidea.

(5) PLAT., *Apol.*, XX, 32 B C. Cfr. SENOF., *Mem.*, I, 1, 18; IV, 4, 2; *Ellenici* II, 6, 33 seg. e 7 intero. Vedi, per particolareggiate notizie in riguardo al processo dei generali delle Arginuse, CURTIUS, Op. cit., vol. III, p. 491-497 della trad. franc.

ad altri quattro, di andare a Salamina a pigliarvi Leonte, un ricco salaminio, e condurlo ad Atene perchè vi morisse: gli altri quattro obbedirono; egli non curò quell'ordine, contrario a giustizia, e se ne andò tranquillamente a casa. I trenta caddero in breve; e fu fortuna, perchè altrimenti Socrate avrebbe pagato colla vita la sua disobbedienza (1). E ai trenta anche altra volta Socrate tenne testa coraggiosamente, e fu quando tentarono d'impedirgli di conversare coi giovani, ponendo per legge di non insegnare l'arte dei discorsi. I trenta mandavano a morte molti cittadini, e molti ne compromettevano, inducendoli a commettere ingiustizie; Socrate, mirando a loro, disse pubblicamente che gli pareva strano che il guardiano di una mandra di vacche, dopo averle deteriorate e diminuite di numero, non volesse confessare di essere un cattivo mandriano; e più strano ancora, che un rettore di città, rendendo peggiori i cittadini e diminuendone il numero, non si vergognasse e non credesse di essere un cattivo rettore. Critia e Caricle, i capi dei trenta, a cui questo discorso fu riferito, fecero chiamare Socrate e, mostrandogli la legge, gli intimarono di non più conversare coi giovani. Socrate, chiesta licenza di fare qualche domanda e di ottenere qualche schiarimento, dichiarò: " Io son pronto ad obbedire alle leggi, ma affinchè non le trasgredisca per ignoranza e inconsapevolmente, desidero apprendere da voi chiaramente, se per l'arte dei discorsi, da cui comandate che ci si astenga, intendiate un'arte che guidi al retto parlare, o al suo contrario. Nel primo caso, è chiaro che converrebbe astenersi dal retto parlare; nel secondo, che converrebbe studiarsi di parlare rettamente. Caricle, tutto adirato: — Giacchè non c'intendi, gli disse, o Socrate, ti daremo un precetto che riesca intelligibile, e questo è di non ragionare affatto coi giovani. — E Socrate: Acciocchè adunque, disse, non ci sia mai alcun dubbio che io non mi conformi ai vostri precetti, definitemi fino a quanti anni gli uomini si debbano tener per giovani. — E Caricle: Finchè non sono ammessi nel Senato, come mancanti ancora di prudenza; e tu non parlare con alcuno, che abbia meno di trent'anni. — Neppure quando io comperi qualche cosa, se, chi me la vende, avrà meno di trent'anni, non mi sarà lecito domandargli quanto la venda? — Questo sì; ma tu, o Socrate, sei solito interrogare intorno a molte cose, che sai benissimo come le stanno. Non far più di coteste interrogazioni. — Non dovrò dunque rispondere, quando un giovane me lo domandi ed io lo sappia, dove abita Caricle, o dove è Critia?

(1) Plat., *Apol.*, XX, 32 C D; Senof., *Memor.*, IV, 4, 3.

— Ma sì, a tali domande potrai rispondere, disse Caricle. — Ma ciò da cui dovrai astenerti, soggiunse Critia, sono, o Socrate, quei tuoi eterni discorsi sui calzolai, sui falegnami, sui fabbri, perchè io credo che costoro, che tu hai sempre in bocca, oramai ne siano fradici. — Dovrò io adunque astenermi, disse Socrate, anche dai discorsi conseguenti a quelli, intorno alla giustizia, alla pietà e simili? — Senza dubbio, rispose Caricle, e lasciar in pace i mandriani, sai! Altrimenti, bada che anche tu non isminuisca il numero delle vacche „ (1).

Così egli teneva testa egualmente ad ogni specie di tirannide a quella dei pochi, come a quella dei molti.

(1) *Memor.*, I, 2, 31-37; trad. Bertini.

CAPITOLO III.

Il carattere del maestro. Rapporti coi giovani.

I. La vita di Socrate fu adunque tutta nell'esercizio della sua missione di educatore. Per questo, salvo per le campagne di guerra e una volta forse per andare ai giuochi istmici, ei non uscì mai da Atene, neanche dalle sue porte, si può dire (1); i campi e gli alberi, che erano fuori delle mura, non avevano attrattive per lui. " Io sono bramoso d'imparare, e i campi e gli alberi non possono insegnarmi un bel nulla; bensì gli uomini nella città „; diceva egli a Fedro (2). E d'uomini infatti egli andava in cerca di continuo, di uomini con cui conversare ed esercitare l'ufficio suo; qualunque luogo era buono per ciò, una palestra, il mercato, un passeggio pubblico, un banco, una bottega, la casa del povero, il palazzo del ricco; come tutte le persone erano buone, giovani o vecchi, di basso o di alto stato, ignoranti o sapienti, noti od ignoti, cittadini o stranieri. Ed ei voleva " non già dare lezioni, ma imparare cogli altri; non imporre le proprie convinzioni, ma esaminare le convinzioni loro, non dare una verità tutta fatta, come una moneta coniata, ma destare il senso della verità e della virtù, mostrarne il cammino, abbattere la falsa scienza e cercare la scienza vera „ (3).

---

(1) Plat., *Critone*, XIV, 52 B e 53 A. Cfr.: Plat., *Menone*, XIII, 80 B. Parecchi codici non hanno nel *Critone* (XIV, 52 B) le parole con cui è indicata l'eccezione del viaggio di Socrate all'Istmo; e in verità sono sospette, perchè Diogene Laerzio (II, 23) non trae da questo luogo del *Critone*, bensì dal primo dei *Commentari* di Favorino, che Socrate fosse andato all'Istmo.

(2) Plat., *Fedro*, IV, 230 D.

(3) Zeller, Op. cit., II, p. 57.

Appunto per questo ei non si considerava come maestro mai, nè considerava discepoli quelli che conversavano con lui (1); e tanto meno voleva essere confuso coi maestri di professione, i sofisti. Oltrechè egli non aveva alcuna fiducia in simili maestri (2), che considerava, anzi, come una causa dei mali della sua patria, non si sarebbe acconciato mai ad esigere, com' essi facevano, un salario dal suo insegnamento (3). Gli pareva che comunicare il proprio sapere per denaro, fosse uno sminuire la propria libertà, imporsi un padrone, assoggettarsi ad una schiavitù non meno ignobile di qualunque altra, vendere, insomma, se stessi (4); gli pareva che il maggior guadagno che possa ritrarre dal suo insegnamento un maestro di sapienza, sia farsi degli amici buoni e virtuosi, e avere la loro gratitudine (5). Già conosciamo le forti espressioni che, nel *Protagora* di Platone, Socrate adopera contro i sofisti, " questi commercianti all'ingrosso e al minuto, nei commestibili onde si nutre l'anima „; Senofonte ce ne conserva anche di più forti. Antifonte, un giorno, voleva provare a Socrate che non era affatto sapiente e che, di più, egli stesso ne aveva coscienza, non facendosi pagare quanto andava insegnando. " È manifesto che, se tu tenessi in qualche pregio l'istruzione che si può ricevere da te, esigeresti per questa una mercede non inferiore al suo valore; non facendolo, vuol dire che sapiente non sei, perchè le cose che sai, non valgono un bel nulla „. Socrate gli rispose: " O Antifonte, da noi si stima che bellezza e sapienza siano cose, di cui egualmente si possa far uso onesto o inonesto. Quando una persona venda per denaro la sua bellezza a chi vuole, la chiamiamo bagascia; quando, al contrario, uno cerchi di farsi amico colui che abbia riconosciuto per buono ed onesto amatore, lo stimiamo assennato. Nella stessa guisa, coloro che vendono per danaro la sapienza a chi vuole, la gente chiama sofisti, quasi bagasce; chi, invece, conosciuta la buona indole di qualcheduno, gl'insegni tutto ciò che ha di buono e se ne faccia un amico, costui stimiamo che faccia opera di onesto e valoroso cittadino „ (6).

Questo estremo disinteresse e la cura assidua, entusiastica, che metteva nell'esercizio della sua missione; il desiderio di bene che lo agitava in ogni circostanza e per qualunque persona; i consigli

(1) Plat., *Apol.*, XXI, 33 A B.
(2) *Memor.*, IV, 4, 5; Plat., *Apol.*, IV, 19 D - 20 C.
(3) *Apol.*, XVIII, 31 B C; XXI, 33 A B; *Memor.*, 1, 2, 60-61.
(4) *Memor.*, I, 2, 6; I, 5, 6.
(5) *Memor.*, I, 2, 7-8.
(6) *Memor.*, I, 6, 11-13. Cfr. III, 1, 11.

che dispensava a destra e a sinistra, e non solo attinenti all'educazione, ma per interessi d'ogni maniera, per metter concordia ove fossero scoppiati dissensi, per suggerire il lavoro come mezzo di agiatezza e di moralità nello stesso tempo, per indurre ad aiutare chi fosse in bisogno e così via (1), dovevano formargli attorno una schiera di amici affezionati e devoti, il primo nucleo della scuola socratica.

II. Ma più di tutto era il carattere suo, il suo spirito, il suo *humour*, la vivacità e novità del suo dialogo, tutta la sua persona in ciò che aveva di grande e di strano nello stesso tempo, quello che attraeva l'attenzione e l'ammirazione. Anzitutto, Senofonte e Platone d'accordo celebrano il carattere morale di Socrate; pio, giusto, semplice, moderato nei desideri, signore di sè in tutto, fermo nelle sue convinzioni, incrollabile nel suo patriottismo, e così via (2). Nello stesso tempo, nessuna affettazione in questa virtù; essa è tanto più ammirabile, quanto è più schietta e spontanea, più esente da ogni studio, da ogni ostentazione di superiorità; essa è, poi, anche profondamente greca e ateniese. Il sangue della sua nazione scorre nelle vene di Socrate: egli è un uomo in carne ed ossa, non il tipo della moralità universale ed eterna; la sua virtù non è quell'ideale incoloro, a cui un razionalismo superficiale la vorrebbe ridurre. La temperanza di Socrate non è ascetismo, non è privazione assoluta di piaceri; è invece padronanza di sè, anche nel piacere, è il comportarsi sempre per modo che il divino raggio della mente non venga oscurato, e l'uomo non si riduca alla condizione del bruto; è il non aver bisogno del piacere, pur usandone, se sia il caso. Da vero uomo di mondo, Socrate, quindi, si trova volentieri in piacevole compagnia ai banchetti, e si pulisce e si calza e si

(1) Vedi *Memor.*, II, capp. 3, 7, 8, 9, 10; III, capp. 6, 7.

(2) Non occorre citare tutti i luoghi di Senofonte e di Platone che si potrebbero citare. Riferiamo tradotto questo luogo di Senofonte, che ci pare possa bastare per tutti: " Un uomo, quale io l'ho descritto, così religioso, che non intraprendeva veruna cosa senza l'annuenza degli Dei; così giusto, che non faceva neppure il minimo male ad alcuno, ed era di sommo giovamento a chi usava seco; temperante a tal segno, che non antepose mai il maggior piacere al maggior bene; tanto assennato da non prender errore nel giudicare del maggior bene e del maggior male, e da bastar da sè solo, senza bisogno degli altrui lumi, per fare questo giudizio; capace, inoltre, di districare col discorso e decidere tali questioni; capace pure di provare gli altri e redarguire gli erranti, e convertirli al culto della virtù, alla ricerca del vero merito; un uomo tale, dico, mi pareva che riunisse in se medesimo il sommo della virtù e il sommo della felicità " (*Memor.*, IV, 8, 11; trad. Bertini).

rimbellisce per recarvisi (1), e beve allegramente. Nel *Convito* di Platone egli è presentato com'uomo che sa, egualmente, astenersi dal vino ed usare largamente di esso, e in ciò tener testa a chicchessia, senza mai cadere ubbriaco (2): alla fine del banchetto, dopo una notte passata a bere, ei discute ancora tranquillamente d'una questione di estetica, e, poichè i suoi compagni, vinti dal sonno e dall'ebbrezza, non possono più dargli retta, lasciatili dormire, se ne va, come se niente fosse, alle sue occupazioni quotidiane (3). E nel *Convito* di Senofonte, dopo vuotata una gran tazza, così riassume con festività e lepore i suoi precetti intorno al bere: " Bere, amici, l'approvo anch'io e molto; poichè in realtà il vino, irrigando le anime, addormenta i dolori, come la mandragora gli uomini, e ridesta la gaiezza, come l'olio la fiamma. Però a me pare che i corpi degli uomini vadano soggetti al medesimo che le piante del suolo. Queste, quando Iddio le annaffia tutt'a un tratto, non possono star ritte, nè esser ventilate dalle arie; quando, invece, s'abbeverano tanto quanto è gradevole, crescono molto bene dritte, e, germogliando, pervengono al frutto. E così anche noi, se si tiran giù le bevande tutte d'un fiato, ci si guasteranno presto e i corpi e gli intelletti; e non potremo, non che dire qualcosa, neanche respirare; ma quando i garzoni ci gocciolino sopra, per parlare anche io alla gorgiana, con piccole tazze, noi arriveremo così, non forzati dal vino, ma persuasi, all'allegria " (4).

Ma c'era nel carattere e nella persona di Socrate anche qualche cosa di poco ellenico e quasi moderno, un elemento straniero, esotico, per così dire, che faceva di lui, agli occhi dei suoi contemporanei, un personaggio assolutamente originale, e al quale era impossibile paragonare chicchessia; c'erano dei tratti nuovi, senza precedenti, che lo facevano considerare come l'ultimo grado della singolarità e della stranezza. " Brasida e altri, uno se li potrebbe figurar come fu Achille; e come fu Pericle, così Nestore e Antenore; e gli altri se li potrebbe figurare del pari; ma uno fatto come costui, quanto a originalità, nessuno, per quanto cercasse, lo troverebbe, neppure che gli si avvicini, nè tra quelli d'ora, nè tra gli antichi " (5); così diceva Alcibiade di Socrate. E questa singolarità di Socrate, questo che d'inesplicabile e d'inintelligibile per un Greco, ch'era in lui, stava soprattutto nel contrasto tra la ma-

(1) Plat., *Conv.*, II, 174 A.
(2) Plat., *Conv.*, V, 176 C; XXXI, 214 A; XXXV, 220 A.
(3) Plat., *Conv.*, XXXIX, 223 B C D.
(4) Senof., *Conv.*, II, 23-26; trad. Bonghi.
(5) Plat., *Conv.*, XXXVI, 221 C D.

nifestazione esterna della sua personalità e l'interior contenuto di essa, tra l'esterno della sua figura, della sua condotta, del suo carattere, e l'interno dei suoi pensieri e del suo spirito. L'ideale della vita ellenica era l'armonia tra l'esterno e l'interno; questa armonia era rotta in Socrate: ecco ciò che colpiva in lui! La sua figura era brutta; ma quanta bellezza morale vi si nascondeva dentro! Del corpo e di ciò che potesse adornare il corpo, non si prendeva cura; ma molta cura si prendeva dell'anima, e di quanto potesse renderla migliore. Aveva un'indifferenza quasi completa per le cose esterne; ma, in compenso, una profondità di riflessione su se stesso fino allora sconosciuta. Aveva un'aria prosaica, pedantesca nel portamento, negli atti, nel gesto, nella parola; ma, insieme, una finezza straordinaria e un'eletta signorilità di pensiero. Mostrava mancanza d'immaginazione e assenza quasi completa di quella poesia della vita e di quella delicatezza di gusto, ch'era come una seconda natura pel Greco; ma ciò era compensato, e ad usura, dalla preoccupazione per l'interesse dialettico e intellettuale, dalla smania dell'investigazione e della ricerca. Alcibiade lo paragonava a quei Sileni che erano esposti negli studi degli scultori con zampogne o flauti in mano, e che, aperti in due, mostravano aver dentro immagini di dei (1). Il paragone non poteva essere meglio scelto. Sotto quell'inviluppo da Sileno, si nascondeva davvero qualche cosa di divino! Ad accrescerne la straordinarietà si aggiungeva un fatto. Quel ripiegamento su se stesso, quella riflessione sul proprio spirito, quella penetrazione nelle più riposte pieghe di esso, ch'era una delle caratteristiche sue più notevoli, giungeva talvolta al punto da renderlo non solo indifferente, ma insensibile alle impressioni esterne, da farlo apparire come senza coscienza, in uno stato, diremo così, di pieno assorbimento intellettuale. Son noti gli aneddoti raccontatici da Platone in proposito. Recandosi a cena da Agatone, insieme con Aristodemo, colto improvvisamente da un pensiero, si ferma per istrada, dapprima, e s'intrattiene, poi, a lungo nel vestibolo d'una casa vicina, senza dar retta a chi viene a chiamarlo, e, da ultimo, entra che la cena è già più che a mezzo (2). Un'altra volta, trovandosi al campo a Potidea, venutogli un pensiero, se ne sta immobile a meditare, e la meditazione si prolunga da un'alba all'altra, rimanendo egli sempre ritto nel medesimo luogo, fra la maraviglia dei soldati (3). Si capisce che Socrate voleva far la luce su quanto passava nel suo spirito, e

(1) Plat., *Conv.*, XXXII, 215 A B. Cfr. Senof., *Conv.*, IV, 19.
(2) Plat., *Conv.*, III, 174 D E - 175 A B C.
(3) Plat., *Conv.*, XXXVI, 220 C D.

una gran lotta doveva sostenere con se stesso per arrivarvi. Ma non su tutto poteva egli fare la luce. Trovava in se stesso, nota lo Zeller, un resto di sentimenti e d'inclinazioni che, non ostante l'osservazione più attenta e coscienziosa, non riusciva a spiegare con quanto sapeva della vita cosciente del suo spirito (1); trovava in se stesso qualche cosa, che si sottraeva a quella chiara coscienza che aveva o voleva avere, d'ogni detto, d'ogni pensiero; trovava qualche cosa che si nascondeva, a dir così, nel buio dell'incoscienza. Donde veniva questo che inesplicato e inesplicabile? Socrate non esitava; poichè non riusciva a spiegarselo, veniva adunque da Dio, era un'ispirazione superiore, un segno, una voce demonica; egli era a servizio della divinità, lavorava per essa; e questa gli manifestava la sua volontà, cogli oracoli, coi sogni, e più ancora con questo segno, con questa ispirazione, con questa voce (2).

Ed anche tale credenza, che Socrate aveva sincera e profonda, checchè si sia detto in contrario, doveva farlo considerare come un essere superiore, proprio un Sileno, che dentro nascondesse immagini di dei.

III. Ma erano sopratutto i suoi discorsi e le sue conversazioni, che esercitavano la maggior efficacia. Diremo più innanzi del valore dottrinale e metodico di queste conversazioni e di questi discorsi, e di ciò in cui propriamente consistevano; ora non possiamo esimerci dal dire quali effetti producessero. I giovani non rifinivano mai di parlarne (3); i conversari di Socrate giravano di bocca in bocca, ed eccitavano alla meditazione anche quelli a cui giungevano solamente per mezzo della voce pubblica (4); quelli poi che vi assistevano direttamente, ne erano come soggiogati e rapiti. Menone dichiara che le cantilene di Socrate l'hanno affascinato, e, in tono scherzoso, dice a lui che gli sembra rassomigli affatto, e per la figura e pel resto, alla torpedine di mare; chè, come questa chiunque le si accosti e la tocchi fa cader nel torpore, così egli gli ha intorpidito l'animo e la bocca per modo da non sapere che cosa rispondergli (5); Socrate stesso dice che, " come le levatrici con certi lor farmachi e con certe loro cantilene sanno eccitare le doglie e farle, se vogliono, più miti, e sollecitare i parti

(1) Zeller, Op. cit., II, p. 69.

(2) Parleremo più innanzi, e largamente, quando esporremo la dottrina e quindi anche la religione di Socrate, del così detto *demone* socratico.

(3) Plat., *Lachete*, III, 180 E.

(4) Plat., *Teeteto*, VI, 148 E.

(5) Plat., *Menone*, XIII, 80 A B.

malagevoli „, così egli, figlio di levatrice, sa eccitare e calmare ad un tempo i travagli del dubbio nelle anime. " Coloro che stanno meco, vanno soggetti al medesimo che le partorienti; hanno le doglie e sono pieni di ansietà, e di notte e di giorno, peggio di quelle. Ora, ridestare queste doglie e calmarle l'arte mia lo può „ (1). Eutidemo, dopo una conversazione con Socrate, si persuade di nulla sapere, se ne va disanimato, pieno di sprezzo per se stesso, reputando la sua condizione simile a quella d'uno schiavo (2). Ma più di tutti è Alcibiade, che ci rappresenta al vivo gli effetti della parola di Socrate. Socrate è un Marsia, il satiro flautista; anzi, gli è di gran lunga superiore, poichè quello trascinava gli uomini colla potenza del suo strumento, ed egli, invece, senza strumenti, con le semplici parole, ottiene l'effetto medesimo. " Quando uno ode te, o Socrate, o un altro che reciti i discorsi tuoi, resta sbalordito e incantato. Io, almeno, potrei dire con giuramento che sorta d'effetti ho risentito da' suoi discorsi, e ne risento tuttora. Quando lo sento parlare, il cuore mi balza assai più che ai coribanti; mi scoppian le lagrime a' discorsi di costui. E vedo che a tanti succede il medesimo. Udendo Pericle e altri buoni parlatori, io ero persuaso che parlassero bene, ma non provavo nulla di simile, nè l'anima mi andava sottosopra, nè si crucciava come di sentirsi in servaggio. Ma i discorsi di questo Marsia qui mi hanno più volte fatto tale impressione, da parermi non mettesse conto di vivere a un uomo nel mio stato..... Solo con costui m'è seguito quello che nessuno crederebbe di me, vergognarsi di uno. Io di costui solo mi vergogno. Giacchè sento dentro di me di non poter contraddire, che non bisogni fare quello a che lui mi esorta; ma poi, appena io mi sono staccato da lui, ecco, la voga dell'aura popolare mi vince. Sicchè io lo scanso e lo fuggo; e, quando lo vedo, mi vergogno di ciò che gli ho conceduto. E tante volte vedrei volentieri che non fosse più tra gli uomini; ma, d'altra parte, se ciò accadesse, so bene che ne sentirei dolore acutissimo „ (3). E Alcibiade sèguita dicendo che i discorsi di Socrate pungono e mordono assai più che i denti di vipera, e lasciano ferita tanto più dolorosa in quanto colpiscono la parte più dolorosa, il cuore o l'anima (4); e finisce col paragonare anche questi discorsi a Sileni che s'aprono, e mostrano nell'interno immagini di dèi. " Se uno volesse ascoltare i discorsi di Socrate, alla prima gli parrebbero da ridere; vengono

(1) PLAT., *Teeteto*, VI, 149 C; VII, 151 A.
(2) *Memor.*, IV, 2, 39. Cfr. PLAT., *Alcibiade Maggiore*, XXXI, 135 D.
(3) PLAT., *Conv.*, XXXII, 215 BCDE-216 ABC.
(4) PLAT., *Conv.*, XXXIII, 218 A.

fuori infatti vestiti di tali parole e locuzioni, che le diresti la pelle d'un satiro; ha sempre in bocca somari, fabbri, calzolai, cuoiai; e par che dica sempre le stesse cose nello stesso modo..... Ma di rincontro, se uno li vede aperti e vi penetra dentro, prima li troverà i soli discorsi che di dentro hanno mente, poi divinissimi e contenenti in sè copia di simulacri di virtù, e con altissime mire, anzi con mira a tutto quanto si conviene meditare, chi voglia riuscire uomo dabbene „ (1).

Non occorre altro per mostrare come anche per l'efficacia meravigliosa dei suoi discorsi, per questo fascino di suggestione che emanava, come da tutta la sua persona, così più specialmente dalla sua parola, Socrate dovesse essere considerato un personaggio straordinario e godesse d'un'immensa popolarità.

IV. I giovani non potevano stare senza di lui. Anche quando la sua parola feriva come i denti d'una vipera, e feriva nella parte più dolorosa, nell'anima, come dice Alcibiade, non veleno penetrava nella ferita, veleno letale, ma farmaco salutare, purificatore: e i giovani lo sentivano, e amavano Socrate e lo seguivano dovunque. E Socrate li amava di ricambio: anzi, era in origine l'amor suo vivo e operoso, che determinava il loro. *Amore a nullo amato amar perdona*, dice il poeta, e i giovani amavano Socrate, perchè egli amava loro. Taluni hanno malignato su questi rapporti amorosi di Socrate coi giovani, e noi non diciamo che i termini ond'egli ne parla, siano del tutto irreprensibili, e non facciano un certo effetto a noi moderni; ma le dichiarazioni esplicite di Alcibiade nel *Convito* di Platone (2), e quanto Socrate stesso dice nei *Memorabili* in più luoghi (3), non lasciano alcun dubbio. S'egli si diceva amoroso dei bei giovani, era, in parte, per ironia, in parte, per mostrare il compiacimento suo a istruire giovani che alla bellezza del corpo aggiungevano la bellezza dell'anima: l'amore che altri infiammava *per la bella persona*, ei convertiva in un amore per l'anima, e dal fiore della giovinezza sentivasi incitato a coltivare ed educare il fiore della sapienza e della virtù. “ Voi vedete che Socrate ha tenerezza pei belli, e gira loro sempre d'intorno, e ne è tutto fuori di sè..... Ebbene, sappiate che, se uno è bello, a

(1) Plat., *Conv.*, XXXVII, 221 E.

(2) XXXIII-XXXIV, 216 C-219 D.

(3) I, 2, 29-30, dove sono sanguinosi rimproveri di Socrate a Critia pei suoi rapporti pederastici con Eutidemo; I, 3, 8-15, dove sono osservazioni morali di Socrate sui pericoli d'un bacio dato a un bello. Del resto tratteremo più innanzi, e largamente, dell'amore e dell'amicizia in Socrate.

lui non importa nulla, e queste cose stima di nessun valore..., e così passa intera la vita a canzonare la gente e a scherzare „ (1). — “ Che te ne pare, o Socrate, del giovanetto? Non ha egli bellissimo il volto? — Stupendamente bello. — E pure, s'ei volesse nudarsi, al paragone ti sembrerebbe non bello, tanto egli è di forme perfetto. — Per Ercole, dev'esser ben insuperabile cotestui, a quel che ne dite, se ancora una picciola cosa a lui non faccia difetto. — Quale? — Se da natura abbia sortita buona anche l'anima. — Veramente egli è, anche in questo rispetto, bello ed onesto. — Perchè, adunque, non metteremo a nudo questa parte di lui, e non la contempleremo noi, prima delle sue forme? Certamente che, raggiunta omai quell'età, egli ha vaghezza di disputare — „ (2).

“ Oh infelice! E che cosa credi tu che avvenga di te, quando tu baci una bella persona? Non sai tu che in quel momento, di libero che eri, sei fatto schiavo, costretto a spender molto in dannosi piaceri, ridotto a non aver più alcun tempo da impiegare in qualche onesta occupazione, e a dover porre il tuo studio in cose a cui non attenderebbe neppure un matto? — Per Ercole! Qual terribile potenza tu dici esser quella di un bacio! — E te ne maravigli? Non sai tu che le tarantole, le quali non hanno neppure la larghezza di un mezzo obolo, solo che tocchino un uomo colla bocca, lo straziano coi più fieri dolori e lo tolgono di senno? — Per Giove, lo so anch'io. Gli è che le tarantole instillano alcun che di velenoso nella morsicatura. — Oh stolto! E le belle persone tu non pensi che nel bacio instillino alcun che di nocevole, perchè tu nol vedi! Non sai tu che questa fiera che chiamano persona bella e fiorente, è tanto più pericolosa delle tarantole, in quanto che queste nocciono col toccare, laddove quella, senza nemmen toccare, pur che uno la guardi, sprizza, anche da molto lontano, un veleno che lo rende furioso? E forse anche gli amori si chiamano arcieri per questo, che le belle persone feriscono anche da lontano „ (3).

---

(1) PLAT., *Conv.*, XXXIII, 216 D E.
(2) PLAT., *Carmide*, III, 154 D E.
(3) SENOF., *Memor.*, I, 3, 11-13.

CAPITOLO IV.

Le inimicizie. Il processo. La morte.

I. Ma non da tutti Socrate dovea essere amato. La sua parola e la sua conversazione, che i giovani cercavano e seguivano con entusiasmo, erano da altri temute e avversate. E non poteva essere diversamente, se si pensi quale compito ingrato ei si proponeva: sottoporre ad esame chi conversava con lui, convincerlo d'ignoranza, se fosse il caso, impadronirsi di tutto l'uomo, frugare le più riposte pieghe della sua anima, e non lasciarlo, se prima non l'avesse obbligato ad aprire tutto se stesso. Chiunque si trovi a discorrere con Socrate, dice Nicia nel *Lachete* di Platone, gli è inevitabile necessità, ancorchè d'altro abbia cominciato a trattare, di non farla prima finita, se non, condotto dai ragionamenti suoi, ei venga " a dare pieno conto di sè e del modo in che vive ed ha vissuto la vita per lo passato; e, una volta ch'ei sia caduto in questo discorso, Socrate non lo lascia più andare, fino a che di tutto non abbia fatto esame rigoroso ed intero „ (1). E Teodoro nel *Teeteto* afferma del pari che non è possibile sedere accanto a Socrate, senz'esser costretto a lottar con lui di discorsi e a spogliarsi e a metter se stesso a nudo in qualche modo; Socrate fa come i lottatori spartani, che invitano a spogliarsi e a lottare con loro, o ad andarsene; anzi fa come Anteo, che obbligava alla lotta i forestieri e li uccideva (2).

---

(1) *Lachete,* XIII, 187 E-188 A.
(2) Plat., *Teeteto,* XXI, 169 A B.

Quest'esame terribile, questa lotta di discorsi, che finiva sempre colla peggio dell'interlocutore di Socrate, anzi, si può dire, colla sua uccisione morale, dal momento che gran folla assistendo alla disputa, non risparmiava, certo, risa e punture all'indirizzo del vinto, non poteva che fruttare malevolenza, inimicizie. Non tutti erano in grado di apprezzare gli alti intendimenti di Socrate; non tutti poteano credere a quella sua missione di educatore; i più, anzi, sospettavano che certa malignità lo movesse, certa pazza voglia di deridere la gente e di irretirla entro difficoltà d'ogni maniera. Quanto più alta era la posizione sociale di un uomo, quanto più eminente il suo talento, presunto o reale, tanto più forte animosità ei dovea sentire contro questo eterno cianciatore insolente, che lo metteva alle berlina. Socrate stesso riconosce nell'*Apologia* che da quella sua disamina gli provennero molte inimicizie, e delle più aspre e gravi, che diedero origine, alla loro volta, contro di lui, ad aspre e gravi calunnie (1); e nel *Teeteto* si lamenta che molti, quand'ei butti via, ragionando, qualche loro vaneggiamento, s'inaspriscano tanto contro di lui, che per poco non lo dilanierebbero coi denti (2).

Qui appunto, in queste inimicizie, in quest'ambiente ostile, che andò formandosi a poco a poco intorno a Socrate, per quel suo metodo di scrutinare altrui, è da cercare la causa prima, se non la più forte, dell'accusa che fu portata contro di lui. Troppi erano e da troppo tempo gli scontenti di Socrate, gli offesi, gli umiliati, perchè non pensassero finalmente di vendicarsi! Aggiungasi che alcuni scolari di Socrate, oltrechè divertirsi a sentire scrutinata la gente dal maestro, si davano ad imitarlo, e si scrutinavano fra loro e scrutinavano, essi, gli altri, donde nuove ire, non contro di loro, ma contro chi avea loro appresa l'arte (3). Socrate avea scontentato parecchie classi di persone: i politici, gli oratori, i poeti, gli artefici; chè fra costoro specialmente, come gente che andava per la maggiore ed era in fama di sapere, ei si compiaceva di esercitare l' arte sua: ebbene, fra costoro sorse e si

---

(1) Plat., *Apol.*, IX, 22 E-23 A; XVI, 28 A.

(2) Plat., *Teeteto*, VII, 151 E. " Già molti, quando io butto via una loro fandonia, si alterano meco per modo che propriamente mi morderebbero; e non credono che io ciò faccia per benevolenza, lontani come sono dal sapere che nessun Dio è malevolo agli uomini, nè io fo per malevolenza niente di simile, bensì, perchè non m'è lecito in nessun modo di lasciare passare le menzogne e soffocare il vero ". Trad. Bonghi.

(3) Plat., *Apol.*, X, 23 C.

maturò l'accusa. Meleto, Anito e Licone furono gli accusatori; Meleto che l'avea a sdegno per conto dei poeti; Anito, degli artefici e degli uomini politici; Licone, degli oratori (1). I comici, d'altra parte, avevano, già da tempo, messo in cattiva luce presso il popolo questo apostolo di lumi. A non parlare d'Aristofane, Eupoli, Amipsia, Telecleide, Callia, l'avevano fatto oggetto dei loro strali velenosi, e caricato di vituperi (2). Nel 399, quando Socrate avea 70 anni, fu accusato di corrompere i giovani, di non riconoscere gli dèi che la città riconosceva, e d'introdurre altri enti demonici nuovi (3).

II. Perchè, però, così tardi, quando Socrate era già vecchio e da trenta e più anni esercitava l'arte sua, si concretò l'accusa contro di lui e lo si tradusse in tribunale? S'egli s'era reso odioso a molti, e dei più influenti, per via dell'esercizio di quest'arte, come mai quest'odio non traboccò prima? Mancarono forse occasioni, perchè ciò avvenisse? Nel 415 ci fu il processo contro i mutilatori delle Erme, in cui era implicato Alcibiade, amico di Socrate; Alcibiade fu l'oggetto dell'esecrazione universale, e non riuscì a salvarsi che colla fuga. Qual bell'occasione per involgere nella rovina di Alcibiade anche Socrate! Eppure non fu toccato. Nel 406 ci fu il processo contro i generali delle Arginuse, e Socrate tentò di salvarli, o almeno di farli giudicare secondo la legge, opponendosi, solo, allo scatenamento dell'ira e delle passioni popolari. Altra bell'occasione per perderlo! Eppure non fu toccato. Nel 399 solo fu portata l'accusa contro di lui. Che cosa era avvenuto? Quali fatti si produssero, per cui si potesse credere che l'accusa sarebbe stata accettata e Socrate condannato?

Giova richiamare brevemente questi fatti, e si vedrà da essi che non soltanto le inimicizie personali hanno determinato l'accusa e la condanna di Socrate, ma sovrattutto i motivi politici: le inimicizie personali trovarono nei motivi politici alleati poderosi; se questi fossero mancati, quelle non sarebbero bastate al bisogno.

Nel 399 era accaduta, da quattro anni circa, una restaurazione in Atene, la restaurazione della democrazia per opera di Trasibulo. La democrazia che, alla presa della città per parte degli Spartani (404), v'era stata abolita, ed avea dovuto cedere il posto alla

(1) PLAT., *Apol.*, X, 23 E - 24 A.

(2) Vedi BERGK, *De reliquiis comoediae atticae antiquae* e *Comicorum graecorum fragmenta*, ed. Didot.

(3) PLAT., *Apol.*, XI, 24 B; SENOF., *Memor.*, I, 1, 1; DIOG. LAERZIO, II, 5, 19.

tirannide dei trenta, caduti questi dopo otto mesi circa non di governo, ma di violenze e scelleraggini, vi si era ristabilita. E vi si era ristabilita coll'intento di riparare gli errori del passato, di ricondurre, colla moderazione e la prudenza, quella tranquillità e quella pace interna, che, prima, la democrazia dei demagoghi e, poi, la tirannide dei trenta aveano compromesso con tanta iattura della patria. Poche restaurazioni si seppero, dapprima, moderare più di questa. Trasibulo ed Archino, i principali autori di essa, procurarono, quanto più seppero, di conciliare gli animi, di calmare nel popolo ogni risentimento, ogni desiderio di vendetta contro gli oligarchi, che aveano fatto strazio di esso, durante il breve loro dominio. Si promulgò un'amnistia larghissima, sicchè tutto quello che era succeduto, fosse perdonato e dimenticato da ogni parte.

Ma non tutti furono d'accordo con Trasibulo ed Archino. A questi moderati, cui, al dir di Demostene, si dovea, dopo gli dèi, la salute della città (1), altri politici si contrapposero, di animo meno mite, nella democrazia rinnovata. Le vecchie ferite sanguinavano sempre, e i reduci da un esiglio forzato ruinoso, come i rimasti in città, soggetti all'arbitrio altrui e spogliati di ogni antica franchigia e sicurezza, mal si acconciavano a rinunciare ad ogni risarcimento dei danni sofferti, ad ogni vendetta delle ingiurie patite; l'amnistia pareva loro un'ingiustizia, che avrebbero voluto tolta. E molti tentativi si fecero all'uopo.

A scongiurare questo pericolo, Archino propose e vinse una legge, per la quale, in tutti i processi in cui si potesse provare violazione dell'amnistia, l'imputato avea il diritto di farvi opposizione (παραγραφή) e porvi termine, appellandosi ad essa (2). Ma anche dopo questo, l'amnistia non fu meglio sicura: poichè non si poteva violarla direttamente, si trovò modo di eluderla. Quei cittadini che la sorte o l'elezione designavano per una funzione pubblica, erano per legge sottoposti alla così detta δοκιμασία, specie d'esame e di prova dei loro titoli: ebbene, qual miglior occasione, senz'andar contro l'amnistia, di spiattellare, se fosse il caso, contro i candidati il registro dei vecchi peccati, e mostrarli indegni della funzione pubblica, a cui erano designati? L'oratore che ciò facesse contro un candidato appartenente al vecchio partito oligarchico, era sicuro dell'approvazione e del favore del popolo. Quando, dopo una viva descrizione dei delitti degli oligarchi, ei domandava se gente,

(1) XXIV, in *Timocrat.*, § 135.

(2) Vedi Curtius, Op. cit., t. IV della trad. franc., p. 56.

che vi avea avuto mano direttamente o indirettamente, meritava la pubblica fiducia, la risposta non poteva essere che una sola.

Così, a dispetto dell'amnistia, veri processi s'iniziarono, e non solo contro i complici effettivi degli atti dei tiranni, ma anche contro cittadini che, rimasti tranquilli e senza essere molestati in Atene durante il loro governo, erano, per ciò stesso, sospettati di connivenza con essi. E gli spiriti torbidi soffiarono nel fuoco delle passioni popolari, e i sicofanti ricominciarono il loro turpe mestiere di delatori e di accusatori. I moderati cercarono ancora di metter pace e avvertire il nuovo pericolo che minacciava la città: l'esser da capo lacerata dalle fazioni. Lisia, ad esempio, prendendo a difendere un candidato, che aveva l'elezione contestata per sospetto di aver favorito gli oligarchi, parlava press'a poco così al popolo: "Sotto il dominio democratico anteriore, c'erano molti che commettevano malversazioni, alcuni che si lasciavano corrompere, e altri che con false accuse spingevano gli alleati alla defezione. Se i trenta avessero punito soltanto costoro, avrebbero meritato degli elogi; ma voi vi irritavate a buon diritto contro di essi, perchè ne faceano portare la pena alla città intera. Non ricadete nel medesimo errore.... Pensate, a vostra volta, ciò che ha cagionato la caduta dei vostri nemici.... Pei nemici della democrazia non v'ha spettacolo più sgradevole di quello della vostra concordia; gli oligarchi, rifugiati ora all'estero, non formano voto più ardente che di veder calunniare e privare dei loro onori il più gran numero possibile di cittadini, perchè nelle vostre vittime sperano trovare i loro alleati; nulla desiderano con maggiore impazienza che vedere dilatarsi presso di voi, in tutto il suo fiore, la professione dei sicofanti, perchè vedono la loro salute nella bassezza di questi delatori „ (1).

Vani avvertimenti! La città fu in breve tutta sossopra; i sospetti, le delazioni, gli attacchi, i processi furono all'ordine del giorno: quella pace, quella concordia, che Trasibulo ed Archino aveano cercato di stabilire, sola salvezza della rinnovata democrazia, fu turbata profondamente. Un processo di questo tempo è specialmente sintomatico, quello contro Andocide; esso rivela, più d'ogni altro, le agitazioni morbose e le ignobili manovre dei partiti in Atene. Andocide già nel 415 era stato involto nel processo per la mutilazione delle Erme e la profanazione dei misteri: ebbe salva la vita allora per la denunzia vera o falsa dei colpevoli, ma fu costretto ad esulare d'Atene. Rimpatriato dopo

(1) Lisia, *Oraz.*, XXV, Δήμου καταλύσεως ἀπολογία, 19-24.

la caduta dei trenta, e protetto dalla generale amnistia che avean giurato i partiti, si vide nel 399 tradotto, da capo, in giudizio sotto l'antica accusa, press'a poco, esumata da un sicofante prezzolato, Cefisio; le vecchie storie di sedici anni prima riapparvero alla luce e ricommossero Atene: vera causa di tutto, l'essere Andocide di casato aristocratico, e il desiderio quindi di colpire in lui l'uomo di parte oligarchica (1).

III. Ma non solo il desiderio di vendetta contro gli uomini di parte oligarchica, e contro chi fosse sospetto, o si volesse render sospetto, di favorire o aver favorito questa parte, faceva guerra alla politica moderata di Trasibulo e d'Archino, e riconduceva Atene alle antiche discordie e alle antiche lotte civili; ma un altro sentimento ancora, un sentimento proprio d'ogni restaurazione, specialmente di quella che segue una grande sventura nazionale. " Come questa sventura si reputa l'effetto di un complesso di cause, la cui azione s'è fatta sentire per un tempo più o meno lungo nel passato, molti corrono subito ad immaginare che il rimedio non possa consistere, se non nel rimuovere coteste cause, tutte. Si vorrebbe ricomporre la società affatto com'era, non solo innanzi che quella sventura succedesse, ma innanzi che fossero accadute quelle mutazioni sociali, delle quali quella sventura si crede l'ultimo effetto. Bisogna, così si pensa, ritornare ai principi; rifare l'antico uomo; purgare la città di ogni novità pericolosa; correggervi i costumi, e ricondurli alla purità, come si pensa, di un tempo, e soprattutto rimettere in onore il culto dei padri, e la rigorosa osservanza delle dottrine che vi si riferiscono, e lo scrupoloso divieto d'ogni speculazione atta a scuoterle ed a turbarle. Le società paiono, in tali momenti, raccogliersi tutte dentro di sè, accovacciarsi e nascondersi il viso nelle mani, come bambini alla vista immaginaria di un fantasma " (2). È un vero sentimento di paura che coglie queste società; paura di tutto, specialmente delle idee; è un desiderio di reazione che penetra in tutti gli animi. Ciò avviene sempre: — esempi anche recenti nella nostra storia e nella storia d'altre nazioni lo provano: — ciò avvenne anche al tempo della restaurazione democratica di Trasibulo.

La guerra del Peloponneso era finita nella catastrofe di Egospotamo; Atene era caduta nelle mani degli Spartani; le sue mura

(1) Cfr. Curtius, Op. cit., t. IV, p. 136-139.

(2) Bonghi, *Proemio* all'*Apologia di Socrate*, p. 176-177 del 1° vol. dei *Dialoghi* di Platone tradotti da Ruggero Bonghi, Roma, Bocca, 1880.

e le sue fortificazioni furono distrutte; fu distrutta la sua potenza marinara, e, supremo oltraggio, una tirannide domestica efferata avea fatto man bassa di quanto il nemico avea risparmiato. Poteva darsi sventura più grande? Come naturale lo sbigottimento ed il raccoglimento dinanzi a tale sventura! Come naturale il paragonare questo tempo di calamità e di disastri a quello non lontano in cui Atene avea vinto il Persiano, avea ottenuta a poco a poco l'egemonia della Grecia, ed era arrivata a tal grado di prosperità e di grandezza, che prima sarebbe parsa follia solo sperarlo! Come naturale il pensare che da tanta grandezza non si potea essere caduti, se non per i vizi e le colpe della nuova generazione!

Ma perchè la nuova generazione era tanto inferiore all'antica? Che cosa era avvenuto, perchè il buon sangue ateniese si guastasse così e da padri virtuosi nascessero figli degeneri? La causa del guasto e della corruttela era evidente e da troppo tempo durava! Che cosa faceano quei maestri di sapienza, quei sedicenti educatori della gioventù, sbucati da ogni parte della Grecia, uno dalla stessa Atene, se non guastare, in realtà, la gioventù? Essi insegnavano a discuter di tutto, a metter tutto in questione: la mente degli allievi si addestrava per loro alle analisi più ardue e più pericolose nello stesso tempo; niente era sacro per loro; il costume, la religione, la stessa costituzione politica, tutto era oggetto d'esame; come non dovea risultarne l'immoralità, l'irreligione, il disamore della città e dello Stato? Era, adunque, questa nuova educazione la causa d'ogni malanno! Non per niente tant'anni prima un comico, Aristofane, avea dato l'allarme, mettendo di fronte l'antica educazione, quella da cui vennero gli uomini che combatterono a Maratona, e salvaron la patria, e la nuova, quella da cui dovean venire gli uomini destinati a perderla; l'antica educazione, rispettosa, modesta, severa, attenta a resistere ad ogni cupidità, reverente ai genitori, amica del vero e del giusto, ossequiosa ai vecchi, schiva dei divertimenti illeciti, tutta disciplinata a senno della patria, tutta dedita agli esercizi salutari e gagliardi e propria a render sano l'animo e il corpo; e la nuova, intesa a contraddire alle leggi e al diritto, sprezzatrice del vero e del giusto, pur di vincere; tutta per le piazze e per i bagni; che mette nell'esercizio del parlare l'importanza del tutto, nemica di saviezza e di temperanza, immodesta, sciolta d'ogni freno, rotta ai piaceri (1). Bisognava adunque reagire contro questa nuova educazione e ri-

(1) Vedi il dialogo fra il *Discorso giusto* e *l'ingiusto* nelle *Nubi*. Cfr. Bonghi, *Proemio* cit., p. 152-153.

tornare all'antica; bisognava mettere gli uomini a cui questa nuova educazione era dovuta, nell'impossibilità di continuarla e di preparare altre sventure alla città; bisognava, per amore della città, sottrarla all'influenza perniciosa di questa gente; bisognava spazzar via questa gente, sopprimerla.

Così si dovette ragionare allora, e così si ragionò (1). E a questo sentimento di paura del nuovo, a questa reazione, a questo desiderio di ritorno al passato, e insieme all'altro desiderio, cui prima accennammo, di vendicarsi di chi avesse o favorito il vecchio partito oligarchico, o avuto rapporti comecchessia con esso, è dovuta l'accusa e la condanna di Socrate. Socrate, osserva il Bonghi, fu condotto davanti ai giudici da due sentimenti, dal sentimento della vendetta e da quello della paura, che non devono essere mai stati tanto vivaci quanto allora nella società ateniese, per quanto i moderati cercassero pure di contenerli (2).

IV. Dal sentimento della vendetta anzitutto. Socrate infatti aveva avuto rapporti, come con tanti altri giovani, così con alcuni che poi furono dei capi del partito oligarchico, ed acquistarono fra i trenta una trista rinomanza. Non era stato Critia il più perverso e il più detestato dei trenta? Ebbene, era stato, giovane, dei famigliari di Socrate. E dei famigliari di Socrate era stato anche Carmide, parente di Critia, e da lui messo, durante il suo governo, a capo del Pireo, e morto con lui il giorno stesso, combattendo contro Trasibulo e gli esuli. Certo, era facile osservare, in riguardo a Critia specialmente, quello che Senofonte osserva, che cioè non a Socrate si poteva imputare con giustizia una malvagità che a Critia apparteneva; che mentre, anzi, Critia praticava con Socrate, spinto dal suo esempio e dalla sua parola, teneva soggette le meno oneste cupidigie e frenava la violenta natura; che, d'altra parte, quando, staccatosi da Socrate, divenne malvagio e più, quando, a capo dei trenta, riempì di rapine e di morti la città, Socrate non gli risparmiò aspre censure, tanto da mettere a rischio la vita (3). Ma i partiti politici non sogliono fare certe distinzioni, per quanto giuste; pei democratici Socrate aveva avuto consuetudine cogli oligarchi e coi più nefasti e odiosi di questi; e tanto bastava perchè fosse sospettato di connivenza con essi.

---

(1) Cfr. a questo proposito Gomperz, *Griechische Denker*, vol. II, lib. IV, c. V, § 1, p. 75-79. È qui introdotto, con molta efficacia, un vecchio ateniese a parlare contro Socrate, questo maestro di sapienza alla moda.

(2) *Proemio* cit., p. 177.

(3) *Memor.*, I, 2, 12-38.

Si aggiungeva un'altra circostanza. Socrate, lo sappiamo, non aveva risparmiato critiche acerbe a certe disposizioni della costituzione democratica: trovava strano specialmente che si eleggessero a sorte i magistrati; perchè, mentre in cose di minor rilievo, la scelta d'un nocchiero, d'un fabbro, d'un flautista, non ci si affida alla sorte, ma si ricerca la capacità riconosciuta della persona, non si fa altrettanto nella scelta dei magistrati, in cui sono in gioco così gravi interessi? (1). Socrate anche lodava spesso certi versi d'Omero, in cui è detto che Ulisse battesse collo scettro i plebei che trovava fuggire verso le navi:

" ... S'uom poi vedea del vulgo e lo cogliea
Vociferante, collo scettro il dosso
Batteagli, e: Taci, gli garrìa severo,
Taci tu, tristo, e i più prestanti ascolta,
Tu codardo, tu imbelle, e ne' consigli
Nullo e nell'armi .... " (2).

Socrate era adunque, per una parte, nemico della costituzione democratica, perchè ne faceva la critica; per l'altra, del popolo, perchè avrebbe voluto si prendesse a bastonate (3). Il buon Senofonte ha un bel dire che non così veramente si doveva interpretare il pensiero e l'intenzione di Socrate: chè, quanto al primo punto, Socrate avrebbe voluto non già indurre nei cittadini il disprezzo per la costituzione, ma condurli a migliorarla, illuminandoli sui loro veri interessi (4); e, quanto al secondo, intendeva non già che si battesse il popolo (popolano egli stesso, avrebbe pronunciato una sentenza a sè ostile, in tal caso), bensì, che quanti sanno non essere utili, nè colle parole, nè colle opere, alla cosa pubblica, bisogna tenerneli ad ogni patto lontani, e tanto più quanto più son temerari (5). Vana difesa, per quanto giusta! Gli odi di parte non intendono ragione, o non vogliono intender ragione: Socrate aveva offerto pretesto a esser considerato come nemico della costituzione e del popolo; era, adunque, nemico della costituzione e del popolo!

Ma più di tutto era il rappresentante dello spirito nuovo, della nuova educazione, che si temeva in Socrate e si voleva colpire.

(1) *Memor.*, I, 2, 9, Cfr. *Memor.*, IV, 2-6-7.
(2) *Memor.*, I, 2, 58.
(3) *Memor.*, I, 2, 59.
(4) *Memor.*, I, 2, 9-10.
(5) *Memor.*, I, 2, 59.

Quella sua ricerca incessante del perchè d'ogni cosa, quella sua analisi fine, arguta d'ogni fatto, d'ogni detto, d'ogni pensiero, pareva singolarmente pericolosa non solo per lo Stato, ma per la morale e per la religione altresì; egli era un ostacolo non solo per una vera restaurazione democratica, ma per quel ritorno all'osservanza esatta del vecchio culto e della vecchia moralità, su cui questa restaurazione si sarebbe voluta fondare. Non si ricerca il perchè d'ogni cosa, senza lasciare ogni cosa meno assicurata di prima, quando il perchè non si trova! Aveva avuto ben ragione Aristofane a considerare Socrate come un sofista, come il peggiore dei sofisti, anzi, spiattellando sulla scena tutti i guai della nuova educazione! Socrate corrompeva i giovani col suo insegnamento; c'era, nel suo modo di discorrere e di ragionare, qualche cosa che doveva avere per effetto lo scalzare le fondamenta d'ogni istituto politico, religioso, morale, e il crescere in ciascun cittadino la presunzione e la balìa di disfarlo e rifarlo a sua posta! Mancavano forse esempi di questa corruzione? Di Critia s'è visto qual uomo riuscisse; fu il più rapace, il più violento, il più sanguinario degli oligarchi: a Critia era da aggiungere Alcibiade, il più incontinente, il più insolente, il più soverchiatore dei democratici (1). Ambedue famigliari di Socrate, qual prova migliore della perniciosa influenza da costui esercitata?

A questi due che riuscirono così malvagi, Senofonte contrappone altri famigliari di Socrate, che riuscirono invece eccellenti, che, nè in gioventù, nè in età più matura, fecero mai alcun male, e non ne ebbero tampoco la taccia, come Critone, Cherefonte, Cherecrate, Ermocrate, Simmia, Cebete, Fedonda (2); e dice di Critia e Alcibiade, che erano nature ambiziose, che non s'erano avvicinati a Socrate se non per imitare da lui quelle attitudini sì di animo, sì di parola, che potessero conferire nell'agevolarli a conseguire i loro fini perversi (3). Ottime ragioni e valida difesa! Ma agli accusatori premeva passar sopra a tutto ciò, e fingere di non accorgersene neppure: quello che loro importava, era di mostrare non già la buona riuscita di alcuni famigliari di Socrate, uomini oscuri, d'altra banda, e senza significato politico; ma la pessima di alcuni altri, che ebbero invece tanta parte nelle vicende della città e furono causa, o nella democrazia o nell'oligarchia, d'ogni sua sventura. Così il motivo morale, nell'accusa, si univa col motivo politico,

(1) *Memor.*, I, 2, 12.
(2) *Memor.*, I, 2, 48.
(3) *Memor.*, I, 2, 14-15.

e l'uno e l'altro, anzi, formavano una cosa sola considerata da due punti diversi!

Poi era pur vero che Socrate anche alle nature malvage poteva offrire le armi meglio adatte ad operare secondo questa loro malvagità! Critia e Alcibiade non andavano da lui appunto per essere addestrati a raggiungere le loro mire ambiziose, il loro desiderio di dominio? La conversazione di Socrate era particolarmente atta a risvegliare tutte le forze della mente e del cuore; ma non era ugualmente sufficiente a dirigerle; poteva giovare a un buono per la pratica del bene, ma più anche a un cattivo per la pratica del male!

Si aggiungeva un'altra cosa. Socrate considerava il sapere come ciò solo che dà valore alla vita. Ripeteva incessantemente ai giovani che il più sapiente è pure il migliore; che più può e più è degno di comandare, qualunque sia, d'altra parte, la sua nascita, la sua età, la sua posizione; insegnava che " solo degni d'onore sono quelli che sanno ciò che è utile, e sono in grado d'ammaestrarne gli altri „; che " nelle malattie, nelle liti, non già i congiunti ci recano giovamento, ma i medici, gli avvocati „, come i soli che sappiano quello che conviene nell'un caso e nell'altro (1). Ebbene, come non poteano tali lezioni scuotere nei giovani ogni sentimento di rispetto e di riverenza per i parenti ignoranti, come non renderli indocili, arroganti, sprezzatori verso di loro? Aristofane aveva ben messo sulla scena un Fidippide, che alla scuola di Socrate impara a battere il proprio padre e a mostrargli insieme che lo batte a ragione, sovrattutto perchè è tornato ad esser fanciullo e ai fanciulli non va fatto diverso trattamento! (2).

Senofonte osserva che non già Socrate insegnava a sprezzare i parenti, mostrando che chi è privo d'intelligenza è privo d'ogni pregio; bensì eccitava tutti a divenir intelligenti e con ciò utili, affinchè le stesse relazioni famigliari se ne vantaggiassero, e non si fondassero soltanto sul vincolo del sangue (3). Ma agli accusatori questa spiegazione sarebbe parsa sottile; trovavano più comoda quella d'Aristofane; Aristofane aveva meglio colpito nel segno, per loro: i Fidippide dovevan essere parecchi alla scuola di Socrate; Socrate era per loro veramente corruttore dei giovani, anche nel rispetto della famiglia! Del resto, non ripeteva egli stesso il verso d'Esiodo che " nessun'opera è biasimo e biasimo solo l'ina-

(1) *Memor.*, I, 2, 49-52.
(2) *Nubi*, quasi in fine.
(3) *Memor.*, I, 2, 55.

zione? „. Che si voleva di più per credere che fosse capace d'insegnare ogni maleficio? Gli accusatori almeno lo credevano, poichè Socrate, così diceano, con quel verso alla mano mostrava che non ci si deve astenere da alcun'azione, neanche dalle ingiuste e dalle turpi, se sia il caso di averne guadagno (1).

In materia di religione Socrate appariva non meno ardito e sovversivo. Oltrechè il principio generale della sua filosofia, che ognuno si deva render conto di ciò che fa e di ciò che crede, pareva tale da scalzare ogni religione fondata essenzialmente sulla autorità e sulla tradizione, non era una sfida alla religione greca quella sua credenza in un segno demonico interno? Senofonte ha un bel dire che il segno demonico non era che una forma della divinazione (2), e che, quanto al resto, Socrate era religiosissimo, nè fece mai o disse cosa men reverente verso gli dei, il culto dei quali cercò anzi di purificare e correggere da ogni pratica grossolana e superstiziosa (3). Ma, lasciando che già il cercare di purificare il culto doveva apparire sospetto, il segno demonico non era, certo, una divinazione; Socrate, in fondo, sostituiva l'oracolo con una ispirazione interna; il suo segno demonico era ancora un oracolo, se vuolsi, ma un oracolo interno, e, come oracolo interno, faceva dipendere ogni decisione dal soggetto stesso, anzichè dimandarla a presagi esteriori. Qual pericolo per un paese in cui gli oracoli erano non solamente un'istituzione religiosa, ma anche politica! Com'era facile anche ad altri imitar Socrate, e non già prendendo per guida, come lui, un sentimento interno inesplicabile, ma i lumi stessi della loro ragione; e come, di fronte a questi lumi, si era tentati ad abbassare la credenza negli dèi e nelle loro rivelazioni! Anche qui Aristofane aveva colpito nel segno, per gli accusatori. Non per niente nelle *Nubi* Socrate nega che gli dèi esistano e pone in lor vece il Turbine, e vi è chiamato per istrazio Socrate Melio, con allusione a Diagora Melio, ateo; e i suoi scolari imparano da lui ad esser atei del pari!

Socrate era adunque un sofista, un sofista della peggiore specie, proprio come l'aveva rappresentato Aristofane; la sua filosofia turbava la famiglia, minacciava lo Stato, scuoteva la religione dalle sue basi. Troppo era stato tollerato per la sventura della patria!

---

(1) *Memor.*, I, 2, 56. Senofonte però mostra qual fosse la vera interpretazione, per niente immorale, anzi morale, che Socrate dava del verso d'Esiodo. Cfr. *Memor.*, I, 2, 57.

(2) *Memor.*, I, 1, 2-5.

(3) *Memor.*, I, 1, specialmente i §§ 9-11 e 19.

Bisognava finirla con lui, metterlo in condizione di non nuocere più oltre. E la reazione non ebbe pace, finchè questo scopo non fosse raggiunto!

V. Gli accusatori furono tre, come si disse, Meleto, Anito e Licone. Meleto rappresentava nell'accusa le prime parti; ma l'anima di tutto, chi tutto aveva preparato e mosso, era in realtà Anito. Sovrattutto dalla condizione di costui si può dedurre con sicurezza che Socrate fu vittima della reazione democratica che succedette alla caduta dei trenta. Con Trasibulo ed Archino era Anito il più potente uomo della democrazia restaurata. A differenza di Trasibulo e d'Archino, però, ei non era animato da sentimenti di moderazione e di conciliazione; nessuna delle leggi moderatrici e conciliative di quel tempo è ascritta a lui. Ricco mercante cuoiaio, aveva patito gravi danni dalla dominazione oligarchica, e nel commercio e nelle sostanze; sbandito dai trenta e poi tornato con Trasibulo e gli altri per la vittoria di sua parte, mai non dimenticò le patite offese. Uomo politico venuto su dal nulla, cui la sola ricchezza ha dato autorità, vedeva di mal occhio la cultura, odiava ogni ammaestramento, che avanzasse la pratica più comune della vita, era nemico acerbissimo della nuova educazione della gioventù. I sofisti specialmente, cioè appunto gli educatori della gioventù, stranieri o paesani, tutti, senza distinzione, considerava come peste della città. " Nè consanguineo, nè amico, nè cittadino, nè straniero colga mai tanta insania, da andare a farsi rovinar da costoro „; così egli parla dei sofisti nel *Menone* di Platone; " ch'eglino son proprio la corruzione e la peste di chi li accosta..... I giovani che ad essi pagano danaro, son pazzi, e, più ancora di questi, i parenti che loro li affidano; e sopra tutti poi le città, che li lasciano entrare ed uscire a posta loro, vuoi che sia cittadino o vuoi straniero quegli che si mette ad esercitare quest'arte „ (1). Queste parole Anito pronuncia in presenza di Socrate, anzi rivolge a Socrate. Sono insieme ammonimento e minaccia; chè Socrate, per lui, è appunto il sofista cittadino, che esercita l'arte di educare i giovani! E nel *Menone* di Platone c'è anche un'altra minaccia di Anito a Socrate. Socrate aveva criticato alcuni degli uomini politici più famosi del passato, come Temistocle, Aristide, Pericle, Tucidide, perchè, buoni essi e valenti in ogni maniera di *virtù*, e in quella specialmente di reggere gli Stati, non avessero fatti tali anche i loro figli, che furono invece inetti e dappoco (2). All'uomo politico

(1) *Menone*, XXVIII, 91 C; XXX, 92 A B.
(2) *Menone*, XXXI, 93 A-XXXIV, 94 E.

questa critica degli uomini politici non garba; si direbbe che vi veda un pericolo per la costituzione; e perciò dice a Socrate: “ O Socrate, tu fai presto, mi pare, a dir mal della gente; ed io vorrei consigliarti, se mi dessi ascolto, a star bene in guardia Perchè, se anche in altre città è più presto fatto del male che non del bene agli altri, in questa qui poi, di certo. E pensomi che anche tu, per tuo proprio conto, l'abbia a sapere „ (1).

Tale l'uomo da cui dipesero massimamente l'accusa e la condanna di Socrate: un ombroso politico, un nemico arrabbiato d'ogni novità e d'ogni cultura, un reazionario fanatico e, disgraziatamente, un potente. L'*Apologia* attribuita falsamente a Senofonte vorrebbe darci una ragione, diremo così, personale del malo animo di Anito contro Socrate. Il figliuolo del ricco mercante cuoiaio si sarebbe dato a frequentare i conversari di Socrate, e questi, scorto nel giovine ingegno promettente e ardor di sapere, avrebbe detto, non senza ironia, al padre di non tirare su il figlio nel suo mestiere e di dargli più confacente educazione (2). Ma, anche senza questa ragione, che potrebbe essere benissimo un'invenzione, nel carattere e nelle tendenze politiche di Anito c'è abbastanza, per spiegare la sua avversione contro un uomo come Socrate, e le sue mene per perderlo. La passione politica non ha bisogno di stimoli personali per operare: basta anche da sola a far parere giustificato ed indispensabile un atto ingiusto ed inutile.

VI. Sono note le vicende di questo processo memorando. Socrate non preparò alcuna difesa: a chi lo stimolava a farlo, rispondeva che, in realtà, aveva passato tutta la sua vita a pensarvi, non avendo fatto altro mai che operare il giusto, ch'era appunto la più bella preparazione alla difesa (3). Pure una difesa ei fece dinanzi ai giudici, una difesa *sui generis*, come poteva far lui, in nessuna maniera simile alle solite difese giudiziarie. La confutazione delle precise imputazioni che gli si facevano, non v'occupava se non piccola parte; la più gran parte stava nel presentare ai giudici l'immagine intera di se medesimo, dei fini della sua vita, del valore intellettuale e morale dell'opera sua. Socrate diceva ai suoi giudici chi egli era; chi doveva essere; spiegava la necessaria azione sua nella società nella quale viveva: egli era l'educatore, il riformatore, colui ch'era stato da Dio messo ai fianchi della città,

(1) *Menone*, XXXIV, 94 E.
(2) Pseudo-Senofonte, *Apol.*, 29-30.
(3) *Memor.*, IV, 8, 4. Pseudo-Senofonte, *Apologia*, 2-3.

per risvegliare le coscienze e indirizzarle al bene: il giudizio, la condanna erano casi che non lo distoglievano, non lo potevano distogliere dal proposito suo; neanche la morte gli faceva paura: la condanna, del resto, si risolverebbe in un danno della città, privata così del suo naturale benefattore; s'ei si difendeva, non lo faceva, in fondo, per sè, lo faceva per amore dei cittadini stessi, che lo giudicavano. E non si aspettassero costoro ch' ei pregasse, o supplicasse, o portasse in tribunale parenti o figliuoli, per muoverli a compassione e impetrargli l'assoluzione; sarebbe stato indegnissimo di lui, anzi indegno d'ogni persona di qualche conto, o valore; peggio ancora, sarebbe stato un tentativo di corrompere i giudici e distoglierli dal compiere il proprio dovere; nel qual caso egli avrebbe meritato davvero l'accusa d'empietà (1).

Poteva darsi attitudine più fiera e più fiero linguaggio? Ma i giudici ne furono indignati ed offesi. Avvezzi a ben diverso contegno da parte degli accusati (lo stesso Pericle aveva pianto dinanzi ai giudici popolari nel processo contro Aspasia), potevano credere che Socrate si burlasse del tribunale e ne disprezzasse la dignità; e se, prima, i più sarebbero stati sicuramente disposti ad assolverlo (2), ora, invece, anche molti di quelli che gli eran favorevoli, gli divennero ostili, e la sentenza di colpabilità, benchè ancora con piccola maggioranza, di tre voti appena, pare (3), fu pronunciata contro di lui.

Riconosciuto reo, ei dovea, secondo la giurisprudenza ateniese, proporre per sè una pena da contrapporre a quella già chiesta dagli accusatori. Ma anche qui con un coraggio indomabile ei dichiarò che nessuna pena poteva assegnarsi: assegnarsi una pena avrebbe voluto dire che si credeva degno di pena, ed egli, invece, si credeva degno di premio, il premio dovuto ai benefattori della città, esser mantenuto a spese pubbliche nel Pritaneo. Come poteva, d'altra parte, egli che non aveva mai fatto ingiuria a chicchessia, far ora questa ingiuria a se stesso? Del resto, nessuna pena gli pareva preferibile alla morte, chiesta dai suoi accusatori; questa, nessuno sa se sia un male; quelle sono di certo un male. Però, per obbedire alla legge, si assegnava una pena, una pena che non era tale a suo avviso: pagare una somma, sia nella piccola misura che

(1) Tutto questo è dedotto dalla prima parte dell'*Apologia* di Platone.

(2) Ciò afferma esplicitamente Senofonte, *Memor.*, IV, 4, 4.

(3) Secondo Platone, *Apol.*, XXV, 36 A, Socrate sarebbe stato assolto, se solamente *tre* o, secondo un'altra lezione, *trenta* giudici avessero votato diversamente.

potesse pagarla di suo, una mina, sia in quella maggiore che alcuni amici presenti garantivano di pagare per lui, trenta mine (1).

Questo nuovo discorso inasprì anche maggiormente i giudici, che pronunciarono sentenza capitale. Ma la sentenza lasciò Socrate sereno, indifferente, come non fosse affar suo. Se i giudici aveano condannato lui, la verità condannava gli accusatori suoi. S'egli aveva pena la morte, questi aveano la riputazione di malvagi. I giudici che lo condannarono, avranno ben maggiore punizione di quella che hanno inflitto a lui. Hanno soppresso un censore della loro vita; ebbene, altri censori sorgeranno, in buon numero, e più aspri di lui. Il correggersi era più ragionevol partito che non il levarsi dinanzi chi consigliava loro di farlo: il render se stessi migliori era il vero modo di liberarsi dalle punture della censura altrui. I giudici che l'hanno assolto, giudici questi davvero, sappiano che non è male quello che è per colpirlo. Sia un sonno senza sogni la morte, o un rivivere altrove, va considerata come un bene; ed essi stessi devono andare incontro alla morte di buon animo, e persuadersi che nulla può accadere di male a un uomo buono; gli dèi non trascurano i fatti suoi e, quello che gli avviene, è il meglio per lui. D'una cosa prega i suoi giudici, quelli che l'hanno assolto e quelli che l'hanno condannato, del pari: rendano a' suoi figliuoli l'ufficio stesso ch'egli ha reso ad essi, ammonendoli e rimbrottandoli, quando paia loro che non si curino di ciò che preme sovra tutto, la virtù; quando si diano aria di essere qualche cosa, non essendo nulla (2).

---

(1) Vedi la 2ª parte dell'*Apologia* di PLATONE.

(2) Vedi la 3ª parte dell'*Apologia* di PLATONE. Non è da credere che l'*Apologia* di PLATONE sia quella precisamente che Socrate ha pronunciato dinanzi ai giudici. Platone ha, certo, elaborato e ricomposto secondo l'arte sua, anche questa volta. Ma è certo, d'altra parte, come osserva il GOMPERZ (Op. cit., II, p. 87-88), che sarebbe parso a lui, e più ancora ai suoi amici socratici, un sacrilegio il passar sopra semplicemente alle difese pronunciate realmente dal maestro, per sostituire ad esse prodotti del proprio spirito. La elaborazione e la ricomposizione non escludono adunque la verità. Lo Zeller, in proposito, ammette (Op. cit., II, p. 163, n. 1), che non era sicuramente nell'intenzione di Platone riprodurre nell'*Apologia* fedelmente i discorsi di Socrate; ma, paragonando, collo Steinhart, il processo qui adoperato da Platone a quello adoperato da Tucidide ne' suoi discorsi, aggiunge che si deve applicare anche al filosofo quello che lo storico (I, 22) dice di se stesso, che, cioè, s'è attenuto tanto esattamente quanto fu possibile, nella sua relazione, al senso e al contenuto delle parole realmente pronunciate. Quanto all'*Apologia* attribuita a Senofonte, vedi ZELLER, (l. c). Nella letteratura filosofica, come è noto, divenne poi uno dei temi favoriti la difesa di Socrate; basti rammentare l'apologia che scrisse Lisia, quella di Teodette, quella di Demetrio Falereo.

La sentenza non fu eseguita subito, come è noto: fu eseguita trenta giorni dopo. Questo tempo Socrate passò in prigione, conservando le abituali relazioni cogli amici, e non smentendo un istante la serenità della sua anima. Sdegnò la fuga, di cui i suoi amici erano riusciti a fare tutti i preparativi, come indegna di lui e contraria alle leggi (1). Il giorno stesso della sua morte passò in una tranquilla conversazione filosofica; la sera bevette la cicuta con tale fermezza, con tale impassibilità e una fiducia così assoluta nella Provvidenza, che ne' suoi intimi stessi l'impressione del sublime e il sentimento dell'ammirazione dominavano il dolore (2). Oggi ancora, leggendo nel *Fedone* degli ultimi momenti di lui, nessuno può sottrarsi non tanto a un senso di pietà e di dolore, quanto a una vera impressione di sgomento, sgomento per la pochezza nostra, di fronte a tanta grandezza!

VII. Vi sono due maniere di considerare i fatti umani: l'una, rispetto agli autori loro, nelle circostanze reali di tempo e di luogo in cui sono succeduti; l'altra, rispetto allo sviluppo generale dell'umanità nella storia; l'una, nella loro concretezza, nella loro effettività; l'altra, nel loro significato ideale.

Considerata nella prima maniera, la morte di Socrate appare, come fu veramente, una grande ingiustizia, effetto di quella perversità e di quell'aberrazione, ch'è propria delle passioni e dei pregiudizi politici; ingiustizia, in cui è perfino qualche cosa di tragico, poichè il riformatore, cioè il vero restauratore, è perseguitato in nome d'una restaurazione; chi cerca di ristabilire i costumi e le credenze, è punito appunto da quel partito che si propone di ristabilire i costumi e le credenze (3). Considerata nella seconda maniera, appare invece come un fatto che dovesse succedere, come un fatto connesso con tutto lo sviluppo della storia, destinato, nel corso di questa, a promuoverlo, più d'ogni altro, ad aprire nuove vie, a indicare nuovi orizzonti allo spirito umano. Socrate dovea morire, noi pensiamo da questo punto di vista; dovea morire, perchè la morte suggellasse la sua missione e le desse nuova e perenne efficacia. Se non fosse morto, morto per la sua missione e piuttosto che rinunziare ad essa; se non avesse provato colla morte come questa missione sorgesse dall'intimo fondo del suo essere, e si fosse radicata in una convinzione profonda del dover suo, e lo

(1) Vedi il *Critone* di Platone.

(2) *Fedone*, II, 58 E seg.; LXIV, 115 B, fino alla fine.

(3) Zeller, Op. cit., II, p. 195.

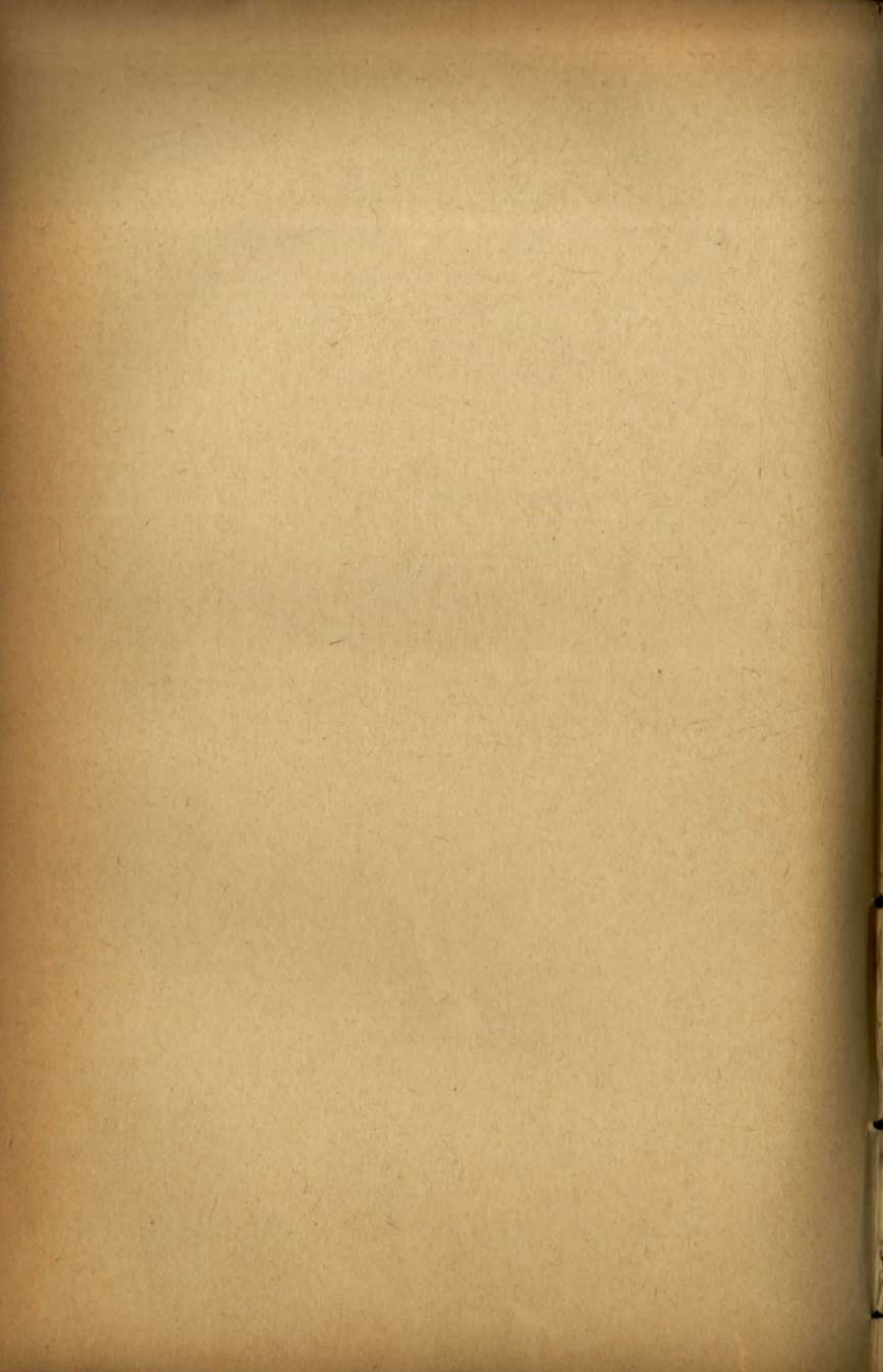
trascinasse e lo dominasse e generasse in lui una costanza d'animo invitta; se non avesse colla morte integrato, a dir così, il suo ideale; se la sua persona non si fosse, col sacrificio della vita, trasfigurata, trasumanata, quasi; certo che l'influenza sua non sarebbe stata così grande, e l'ideale suo e il suo insegnamento, per quanto fecondi, non avrebbero dato i frutti che diedero. Socrate, dopo la sua condanna, esprimeva la sua convinzione che il meglio per lui era la morte (1). Non s'ingannava. S'ingannava però sui motivi per cui la morte sarebbe stata il meglio per lui. Chè infatti non era il meglio per lui, perchè, com'egli diceva, fosse un sonno senza sogni, e, perciò, uno stato senza noie e dolori, o perchè fosse un rivivere altrove fra i giusti e i beati (2); perchè gli eviterebbe i mali della vecchiaia, e gli risparmierebbe di diventare in qualche maniera inferiore a se stesso, e di non poter attendere, colla dovuta alacrità ed energia, al perfezionamento di sè e degli altri (3); bensì, sovrattutto, perchè sarebbe stata perenne testimonianza della " grandezza dell'anima umana, della potenza della filosofia, dell'invincibile superiorità d'uno spirito pio, d'un cuore integro, d'una coscienza ben salda in una chiara convinzione „. L'immagine di Socrate morente dovette produrre sui suoi discepoli un'impressione incancellabile: essa dovette apparir loro come un astro luminoso, che guidasse la loro vita morale; dovette spingere fino all'entusiasmo la loro ammirazione per il maestro, la loro emulazione ad imitarlo, la loro devozione per la sua filosofia; la sua morte, ai loro occhi, metteva come il sigillo d'una verità superiore alla sua vita e ai suoi insegnamenti; la calma, la serenità con cui l'avea accolta e le era andato incontro, erano la conferma pratica delle sue convinzioni, il coronamento d'una lunga vita consacrata alla scienza e alla virtù. Vivente, egli aveva seminato germi fecondi, più fecondi che non abbia seminato mai alcun filosofo, prima o dopo di lui; la sua morte contribuiva potentemente a dar a questi germi un vigoroso sviluppo (4). Socrate, in alcune parole che sono le più sublimi della sua difesa, e che assumono il tono del vaticinio, vaticinio ben confacente a lui che è vicino a morire, ammonisce i suoi giudici, quelli i quali l'han condannato, che s'ingannano di molto, se credono, col toglier di mezzo lui, di liberarsi dall'obbligo a cui egli li richiamava, di dar ragione di sè a sè e agli

(1) Plat., *Apol.*, XXXI, 40 BC.
(2) Plat., *Apol.*, XXXII, 40 C-41 C.
(3) Senof., *Memor.*, IV, 8, 6-10.
(4) Zeller, Op. cit., II, p. 196.

altri, di scrutinare la loro vita; morto lui, altri, e in buon numero, sindacatori sorgeranno, e di tanto più aspri, quanto sono più giovani; egli li ha rattenuti finora; d'ora in poi non avranno ritegno; sarà questa la vendetta della sua morte (1).

Il vaticinio s'è avverato, non nel senso preciso che molti siano sorti, appunto come Socrate, non ad altro intesi che a conversare con quelli in cui s'imbattessero, allo scopo di esaminarli e scrutinarli (Socrate sotto questo aspetto non potè essere sostituito mai, e rimane la figura più originale nella storia dello spirito umano); ma nel senso che quello scrutinio della coscienza e della ragione umana, che fu iniziato da lui, non ebbe più termine, e non avrà più termine. La coscienza e la ragione umana si sono, da quel tempo, profondate e si profonderanno sempre più in se stesse; quel moto di ricerca e di purificazione ha continuato e continuerà nella filosofia, nella morale, nella religione; e gli Stati, lungi dal sopprimere quel moto, come credevano di poter fare i poco illuminati politici d'Atene, o lo asseconderanno, o ne saranno travolti. La morte di Socrate non ha poco contribuito a fare che il suo vaticinio s'avverasse. La scienza e la ragione umana s'erano la prima volta affermate in Socrate, affermate contro un cumulo di tradizioni politiche, sociali, morali, religiose, contro tutto quanto d'incosciente e di non ragionato giaceva da secoli nel fondo delle coscienze: era naturale che tutto ciò insorgesse contro l'audace offensore, e questi infatti ne ebbe pena la morte. Ma la morte che parve una sconfitta, fu invece una vittoria; Socrate, morendo, trionfava.

---

(1) Plat., *Apol.*, XXX, 39 C D.

PARTE QUARTA

LA DOTTRINA

CAPITOLO I.

Il principio informatore. Il metodo.

I. Ed ora quale fu la dottrina di Socrate? Giova conoscerla in tutti i suoi particolari. Ma prima vediamone il principio informatore, l'idea madre, a dir così, e il metodo. Saranno queste due ricerche come la naturale introduzione alla conoscenza piena della dottrina, tanto più che, non avendo essa un contenuto ben determinato e preciso, non potendo organarsi in un sistema ben definito, sta più che altro, appunto, nel principio a cui s'informa e nel metodo secondo cui si svolge.

Per ciò che riguarda il primo punto, si presenta subito una difficoltà, derivata in gran parte dal modo non certo opposto, ma neppure eguale, in cui Senofonte e Platone ci presentano Socrate. Fu egli un semplice riformatore della vita pratica, o uno spirito speculativo, il cui unico scopo è conoscere per conoscere? Fu moralista puro, puro pratico, diremo così, o puro teorico? O non invece fu pratico e teorico nello stesso tempo, così da fondere pratica e scienza in un unico tutto, soltanto considerato da due punti di vista diversi?

Anzitutto, è un fatto incontestabile che Socrate, se s'occupò da giovane dello studio della fisica (1), l'abbandonò, giunto all'età

---

(1) E non c'è dubbio che se n'è occupato, come risulta dalle *Nubi* d'Aristofane e dal *Fedone* di Platone, XLV, 96 ABC. Su questo punto vedi quanto diciamo a p. 107-108, e la nota 4ª a pag. 108.

matura, per darsi allo studio delle cose umane (1). Gli pareva che le cause fisiche, materiali e cieche com'erano, l'acqua, l'aria, il fuoco, il combinarsi o il separarsi degli elementi, non potessero contenere la vera ragion delle cose, la quale, se mai, si dovesse cercare in un principio superiore, in una causa intelligente, motrice e ordinatrice nello stesso tempo (2). E non solo la fisica gli pareva insufficiente; gli pareva anche impossibile. Dei fenomeni della natura gli dèi hanno riservato a se stessi il segreto; è inutile adunque che l'uomo se ne occupi; non si può penetrare l'impenetrabile; oltrechè si va contro il volere degli dèi a farlo, si commette un vero atto d'empietà (3). Per conto suo può dire che da questa superba scienza fu acciecato così in tutto e per tutto (οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθην), da disimparare anche quello che innanzi credeva di sapere (4); e, del resto, l'effetto medesimo vede esser successo anche a quanti se ne occuparono, se è cecità, anzi pazzia vera, il sostenere intorno alle stesse cose le opinioni più contradditorie, che è, appunto, ciò che hanno fatto e fanno i fisici (5). È avvenuto loro quello che avviene a chi contempla il sole quando s'eclissa: ostinandosi a comprendere l'incomprensibile, ne ebbero guasta la vista (6).

E non queste critiche sole rivolge Socrate ai fisici e alla fisica: un'altra ne rivolge loro, che tiene al fondo stesso della sua dottrina. A che pro la conoscenza della natura, se essa non serve alla vita pratica, alla vita veramente umana? In materia di scienza, di ciò solo ci si ha da occupare, che può servire a qualche cosa; l'utile è il dominio al quale bisogna limitare le nostre ricerche. Di geometria, ad esempio, s'impari quel tanto che occorre a ben misurare un campo che si voglia comperare, o vendere, o dividere, o lavorare; ma i problemi più difficili si lascino in disparte (7); di astronomia, egualmente, s'impari tutto ciò che ci metta in grado di conoscere le divisioni della notte, del mese, dell'anno, che sia utile pei viaggi di terra o di mare, per soddisfare i nostri doveri di soldato, o fare quelle altre operazioni che facciamo come uomini e cittadini; il resto, come il ricercare la distanza degli astri

(1) Oltre il luogo citato del *Fedone*, vedi Plat., *Apol.*, III, 19 BCD; XIV, 26 D; Senof., *Memor.*, I, 1, 11-12.

(2) Plat., *Fedone*, XLVI-XLVII, 97 B-99 C.

(3) *Memor.*, I, 1, 11; IV, 7, 6.

(4) Plat., *Fedone*, XLV, 96 A B C.

(5) *Memor.*, I, 1, 14.

(6) Plat., *Fedone*, XLVIII, 99 D.

(7) *Memor.*, IV, 7, 2-3.

dalla terra, le loro rivoluzioni, le cause di esse, il corso irregolare di alcuni pianeti, e così via, richiede, ad attendervi come conviene, la vita intiera, e non lascia tempo per tante altre cose più utili (1).

L'uomo, per conseguenza, e, nell'uomo, la morale, ecco l'oggetto vero a cui Socrate vuol rivolti tutti i suoi sforzi. " Ei ragionava sempre di cose umane, ci avverte Senofonte, cercando ciò che è pio, ciò che è empio; ciò che è bello, ciò che è turpe; ciò che è giusto, ciò che è ingiusto; ciò che è saviezza, ciò che è pazzia; ciò che è fortezza, ciò che è viltà; ciò che è Stato, ciò che è uomo di Stato; ciò che è governo, e ciò che un uomo perito a governare „ (2). Ed Aristotele egualmente ci assicura che Socrate trattava di sole le cose morali e di tutta la natura non si occupava punto (3).

E sta bene. Ma, non ostante il suo stesso proposito, Socrate non s'atteneva alla discussione di sole le cose morali. C'era in lui come un impulso interno che non gli permetteva di contentarsene; il suo spirito era attratto a tutto; tutto l'interessava; avea come una curiosità universale, e coi suoi famigliari non cessava mai, ce ne avverte ancora Senofonte, di ricercare che fosse ciascuna delle cose, σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ'ἔληγε (4). In un convito la vista della lampada accesa gli suscita una quantità di domande: " come mai la lampada, perchè ha la fiamma brillante, dà luce, e il vaso di bronzo che brilla, non fa luce, e pure riproduce le immagini di altri oggetti che si riflettono sopra di esso; e come mai l'olio, essendo liquido, accresce la fiamma, mentre l'acqua, che è liquida, smorza il fuoco; e, d'altra parte, l'uno e l'altra non fanno il medesimo effetto del vino „ (5). Dagli artisti, sappiamo, vuol essere informato dei segreti processi dell'arte loro e vuole informarne loro stessi (6); entra un giorno, sappiamo anche, da una cortigiana coi suoi discepoli, e in una conversazione che avvia con lei, le fa la teoria dell'arte sua e le mostra minutamente come bisogna intendere la caccia agli amanti (7); nell'*Apologia* di Platone, s'è visto, apparisce sovrattutto come ricer-

---

(1) *Memor.*, IV, 7, 4-5. Cfr. anche *Memor.*, 1, 1, 15.
(2) *Memor.*, I, 1, 16.
(3) *Metaph.*, I, 6, 1, 987 A.
(4) *Memor.*, IV, 6, 1.
(5) Senof., *Convito*, VII, 4.
(6) Vedi le tre famose conversazioni di Socrate, su cui ci siamo fermati, col pittore Parrasio, collo scultore Clitone, coll'armaiuolo Pistia (*Memor.*, III, 10).
(7) *Memor.*, III, 11.

catore, scrutinatore assiduo di sè e degli altri (1); e s'è visto anche che nel *Lachete* Nicia gli dice che non lascia andare chi sia caduto in discorso con lui, se prima non l'abbia condotto a dargli pieno conto di sè e della vita sua, e non abbia fatto di tutto esame rigoroso ed intero (2); nel *Parmenide* Zenone lo paragona ad un cane lacone, per la smania con cui corre di qua e di là dietro ai discorsi e ne segue le orme (3); nel *Teeteto* Teodoro lo rimprovera di non lasciare chi gli si accosti, se prima non l'abbia sforzato ad entrar nudo in lotta di discorsi con lui (4). Aristofane lo mette in ridicolo perchè, nella sua smania di tutto indagare, s'occupa fin della geometria delle pulci. " Non è gran tempo, dice lo scolaro di Socrate nelle *Nubi* (5), che Socrate domandò a Cherefonte, quanti dei suoi proprii piedi poteva percorrere una pulce saltando; poichè questa, avendo morso un ciglio di Cherefonte, era di qui saltata sulla sua testa „; e il Siracusano del *Convito* di Senofonte (6), burlandosi egualmente di Socrate, gli domanda: " dimmi quanti piedi la pulce è distante da me; chè questa, dicono, è la tua geometria „.

Nessun fenomeno, adunque, fisico, biologico, mentale, lasciava Socrate indifferente; tutto ei guardava con occhio curioso; di tutto avrebbe voluto rendersi conto; non tralasciava occasione di esercitare il suo spirito, di porsi nuovi problemi, di acquistare nuovi concetti. Non avea torto Aristofane, in un certo senso, di rappresentarcelo come passeggiante l'aria e investigante il cielo e la terra (7).

II. Ecco la difficoltà a cui s'accennava in principio: l'antinomia fra il Socrate che fa della restaurazione dei costumi lo scopo unico della sua vita, e vuole limitare le sue ricerche alla morale, come la sola cosa veramente necessaria e, nello stesso tempo, la sola accessibile all'uomo, e il Socrate che nulla sdegna di ricercare e di studiare, che tutto abbraccia e per tutto ha simpatia, pur di acquistare idee nuove; fra il Socrate moralista, pratico, e il Socrate speculativo, teorico.

---

(1) VI-IX, 21 B - 23 C.
(2) XII-XIII, 187 D - 188 A.
(3) VI, 128 C.
(4) XXI, 169 A B.
(5) Versi 143 e seg.
(6) VI, 8.
(7) *Nubi*, v. 225 e seg.

La difficoltà non è insolubile. Non c'è dubbio che Socrate volesse, anzitutto, fondare una morale e alla morale, come a centro, far convergere tutti gli sforzi. Però la morale ei voleva non sterile, ma feconda, praticamente efficace, vigorosa così da trionfare delle passioni e rendere predominante nelle anime l'amore del bene. Qual mezzo per arrivare a ciò? Esaminare, anzitutto, le idee che costituiscono la morale, il bene, il bello, la giustizia, la temperanza, la fortezza, i doveri degli uomini tra loro, i doveri del cittadino verso lo Stato, quelli dello Stato verso il cittadino: esaminarle in loro stesse, staccate dai dati della tradizione, per farle uscire da quello stato d'incertezza, d'indeterminatezza, di penombra, quasi, in cui giacciono al fondo dell'anima umana. Così la morale si trasformerebbe in un sistema logico di concetti ben fondati, e, poichè l'uomo ha bisogno di conoscere per agire e non è l'azione, per così dire, che pensiero in movimento (1), conosciuta razionalmente la morale, egli agirebbe con ciò stesso moralmente; ed oltre a ciò, elevata la morale a dignità di scienza, potrebbe essere comunicata e trasmessa per via d'insegnamento, mentre, se dovesse rimanere sempre qualche cosa d'empirico e d'irrazionale, continuerebbe ad avvenire quello che è avvenuto, che cioè i più saggi non siano in grado d'insegnare agli altri la loro saggezza, i più virtuosi, di comunicare la loro virtù (2).

Ma non questo solo Socrate voleva, razionalizzare la morale per moralizzare l'uomo, elevare a scienza la morale, perchè l'uomo operasse moralmente. Per moralizzare l'uomo, per fare che operasse moralmente, conveniva non solo razionalizzare la morale, ma razionalizzare l'uomo stesso; non solo fare della morale una scienza, ma fare l'uomo stesso uno scienziato, o, se sembra eccessiva questa parola, fortificare la sua ragione, renderla sempre più vigorosa, più acuta, più comprensiva, cosicchè potesse sentire ed apprezzare quanto v'ha di bello e di buono nella virtù. Dalla piena fioritura e, per così dire, dal pieno sbocciare della mente Socrate s'aspettava la bontà del volere, dalla maturità dell'intelligenza, la maturità della persona umana tutt'intera. A' suoi occhi il bene avea tanto maggiore probabilità di trionfare, quanto più agguerrita era la mente a cui si rivelava: la moralità, per lui, andava di pari passo colla razionalità, cresceva e si perfezionava con essa. Ecco perchè

(1) *Memor.*, IV, 2, 26; PLAT., *Protag.*, X, 319 BC.

(2) Cfr. *Protag.*, X, 319 E - 320 AB, *Menone*, XXXI - XXXIV, 93 A - 94 E, ed altri luoghi di altri dialoghi.

ei passava tutta la vita a scrutinare se stesso e gli altri, ragionando. Ragionare per lui era praticare una specie di ginnastica interna, che aveva per effetto un aumento di conoscenza di sè, un guadagno di vigore intellettuale, ch'era anche guadagno di vigore morale; cessar di ragionare era rinunciare, insieme, alla vita intellettuale e alla vita morale, cioè alla dignità della natura umana (1). " Una vita senza scrutinio non mette conto che l'uomo la viva „ diceva Socrate a' suoi giudici (2).

Per questo il ragionare, lo scrutinare, volto originariamente ad un fine morale, diveniva bene spesso in Socrate anche fine a se stesso; la sua natura essenzialmente speculativa e dialettica prendeva il sopravvento, e l'interesse teorico soverchiava ogni altro interesse. Nello stesso Senofonte ciò vediamo. Le note conversazioni che Socrate tiene col pittore Parrasio, collo scultore Clitone, coll'armaiuolo Pistia, e più ancora quella così singolare che tiene colla cortigiana Teodota, non hanno evidentemente uno scopo morale, nè pratico, ma uno scopo teoretico: fare che ognuno acquisti un giusto concetto della propria attività e se ne renda conto.

La conclusione di tutto ciò è che Socrate si deve considerare, insieme, come ricercatore del sapere e moralista; non come moralista solo, e neanche come moralista che subordina in tutto alla morale il sapere, secondo che altri hanno voluto. Chi considerasse il sapere dal solo punto di vista della morale, non potrebbe avere per esso l'entusiasmo che avea Socrate, nè ricercarne il metodo e farsene il riformatore coll'energia costante ch'egli mostrò. Nella stessa morale non avrebbe lasciato tracce così profonde ed esercitato un'azione così decisiva e durevole, se si fosse preoccupato d'interessi puramente morali. Il suo merito come moralista, osserva lo Zeller (3), non consiste nell'aver voluto una riforma della vita morale; anche Aristofane ed altri ancora la volevano egualmente; consiste, piuttosto, nell'aver riconosciuto che, per ottenerla, è necessario fondare le convinzioni morali sulla scienza, che, perciò, il sapere solo deve determinare e soddisfare i doveri pratici, vale a dire, deve non solo essere utile all'azione, ma dirigerla e dominarla. Ora, nessuno, continua il grande storico della filosofia greca, " ha accettata mai questa maniera di vedere, senza riconoscere alla scienza un valore proprio, che sta immediatamente in lei stessa „.

---

(1) Cfr. Plat., *Socrate*, p. 97-99.
(2) Plat., *Apol.*, XXVIII, 38 A.
(3) Zeller, Op. cit., II, p. 92-93.

L'idea della scienza è perciò, in ultimo, il punto di partenza, l'idea madre, il principio informatore della filosofia di Socrate. La stessa morale è scienza; la trasformazione e la restaurazione della morale non può ottenersi che dandole per base la scienza. Socrate non può in nessun modo separare la moralità dalla scienza e concepire una virtù senza sapere; d'altra parte, non sa concepire neanche un sapere senza virtù. E ciò prova che il risveglio scientifico ch'era cominciato colla Sofistica, egli voleva servisse non già ai fini dell'egoismo e al rilassamento della moralità, come per la Sofistica appunto era avvenuto, ma a porre su basi nuove e incrollabili, stabilite dal sapere, la moralità stessa.

In questa maniera Socrate si può considerare, ad un tempo, come il riformatore della scienza e della morale. "Il suo grande pensiero fu di trasformare e di restaurare la vita morale dandole la scienza per base, e questi due elementi erano così indissolubilmente legati nel suo spirito, che non seppe dare alla scienza altro oggetto che la vita umana, e, inversamente, nella vita non vide salute al di fuori della scienza" (1).

---

(1) Zeller, Op. cit., II, p. 97-98. Cfr. il mio *Metodo di filosofare di Socrate* nei citati *Saggi filosofici*, p. 50-53. Nello stesso senso Émile Boutroux (*Étude d'Histoire de la Philosophie*, Paris, Germer Baillière, 1897), al cap. *Socrate fondateur de la science morale* (p. 38), scrive di Socrate: "Non si saprebbe attribuire a Socrate una dialettica e un'etica distinte l'una dall'altra. Il carattere della sua dialettica è d'essere costituita in vista della sua etica, e il carattere della sua etica è d'essere *la mise en œuvre* della sua dialettica. Non sono queste che due facce d'una sola e medesima disciplina; è lo sdoppiamento più o meno artificiale della "Scienza morale" ". Ma il Boutroux, credo io, esagera quando, contro lo Schleiermacher e più specialmente contro lo Zeller, sostiene che Socrate non pensi anche alla scienza per sè e che non sia appunto, in fondo, l'idea della scienza l'idea madre, il principio informatore della sua filosofia. "Noi non vedremo, egli scrive, Socrate determinare per se stessa l'idea della scienza, e farne in seguito l'applicazione alla morale. La scienza, per lui, non si separerà dalla morale che in una maniera tutta astratta, nel linguaggio, se si vuole, giammai nella natura delle cose. In una parola, Socrate ci apparirà come tale che s'è proposto il problema logico nei termini seguenti: in che deve consistere la scienza, perchè la virtù e la felicità possano divenire oggetto di scienza?" E il Boutroux illustra, certo, la sua tesi da par suo, con acume e dottrina (pag. 39 seg.). Però noi abbiamo già mostrato nel testo tutti i casi in cui l'interesse teoretico prende in Socrate il sopravvento sull'interesse pratico, e abbiamo insistito sulla vigoria della sua natura speculativa, per cui nessun problema ei reputa a sè estraneo, e sulla necessità ch'egli sente di razionalizzare l'uomo, prima, per moralizzarlo, poi. D'altra parte, il giudizio esplicito d'Aristotele, secondo il quale appartengono a Socrate due cose: *i di-*

III. Dopo il principio informatore, il metodo.

Il metodo è ciò che importa di più nella filosofia di Socrate. Essa infatti non è ancora un possesso della verità, un qualche cosa di ben determinato e preciso; è piuttosto una ricerca, un'indagine della verità, e, si sa bene, d'ogni ricerca, d'ogni indagine, in quanto ricerca ed indagine, il punto capitale è la via che si segue.

Non v'ha cosa che l'uomo si creda più facilmente conoscere di se stesso e del fatto umano in generale; ed è naturale, poichè, nel primo caso, non ha che a rivolgere lo spirito su se medesimo e, nel secondo, su quello che l'attornia, sicuro di vedervi riflessa l'immagine sua. Ma a rivolgere lo spirito su se medesimi e a studiare il fatto umano è raro che si pensi: son cose nostre l'una e l'altra e non serve occuparcene; o, meglio, si crede occuparcene abbastanza, dal momento che ogni giorno se ne parla e se ne disputa. E intanto si crede sapere effettivamente ciò che non si sa; si riscontrano in noi certe persuasioni profonde e radicate, si riscontrano in altri egualmente profonde e radicate, e non ci passa neppure pel capo di spiegare a noi stessi come si siano introdotte in noi e vi risiedano, e non dubitiamo un istante del loro effettivo valore. Di qui una quantità di errori, di pregiudizi, di nozioni accettate più per azione del sentimento che per consenso della ragione; errori, pregiudizi e nozioni che, penetrate a poco a poco nella fibra e nel sangue delle generazioni, consacrate, per così dire, dal tempo, acquistano autorità di legge e, come tali, governano il mondo. Poichè è notevole come prevalgano massimamente nelle relazioni tra uomo e uomo, tra uomo e Stato, e tra Stato e Stato, e tanto più facilmente, quanto più sono messi in gioco gl'interessi individuali e generali; s'impossessino dei vocaboli, si aggruppino intorno alle idee; sicchè riesce poi difficilissimo discernere il vero significato dei vocaboli e spogliare le idee di tutto il fattizio e l'appiccaticcio.

---

scorsi induttivi e il definire l'universale, ambedue riguardanti, come dice Aristotele stesso, *i principî della scienza*, ταῦτα ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης (*Metaph.*, XIII, 4, 1078 b, 27-30), determina abbastanza chiaramente i servigi resi da Socrate alla scienza considerata in sè e per sè, indipendentemente da ogni applicazione morale. La dottrina di Socrate, osserva il Gomperz (*Griechische Denker*, vol. II, p. 53-54) forma il punto culminante di ciò che si può chiamare l'intellettualismo dell'epoca. Socrate giudica esattamente come se, per dirla con Aristotele, la parte dell'anima che è sprovvista di ragione, non esistesse assolutamente. Ora, aggiungiamo noi, come potrebbe una simile dottrina, intellettualistica e razionale, qualunque, d'altra parte, sia la sua mira e il suo oggetto, non avere un grande valore per la scienza in sè?

E questa cieca fidanza di sapere ciò che realmente non si sa, questa prevalenza delle nozioni rozze e affastellate del senso comune sulle vere cognizioni, com'è propria d'ogni società e d'ogni tempo, era massimamente il carattere distintivo della società e del tempo di Socrate. " In morale, in politica, in economia politica, su tutti i soggetti relativi all'uomo e alla società, prevaleva allora, come oggi, la medesima confidente persuasione di possedere il sapere, senza che l'effetto corrispondesse; la medesima generazione e propagazione, per via dell'autorità e dell'esempio, di convinzioni non messe a sindacato, appoggiate sopra un sentimento vigoroso, senza alcuna conoscenza dei gradi e delle condizioni del loro sviluppo; il medesimo atteggiarsi della ragione alla difesa esclusiva d'un sentimento prestabilito; la medesima illusione che, poichè ognuno ha famigliare la lingua, sia anche in possesso dei fatti, dei giudizi e degli indirizzi complessi, implicati nel senso dei vocaboli, e atto del pari a usare vocaboli d'un senso comprensivo e a sostenere la verità e la menzogna di larghe proposizioni, senza analisi e studio speciale „ (1).

La quale condizione di cose era anche più grave allora. La Sofistica avea ridotto il sapere a mutevole opinione, senza valore universale e senza stabilità, e, applicando lo stesso principio alla pratica, aveva al costume, consacrato dall'autorità e dalla tradizione, sostituito il piacere e l'utile individuale; dond'era venuta nella scienza e nella vita la massima perturbazione; la scienza era ridotta a scetticismo, anzi a fenomenismo schietto, non essendo vero a ciascuno che ciò che gli pareva; e la vita, posta su una base così mal sicura, era degenerata con una spaventevole rapidità, solo mirandosi a soddisfare le inclinazioni basse ed egoistiche.

IV. Conveniva porre rimedio a tutto questo, trovare il vero sapere e, nello stesso tempo, la vera morale, dare il suo fondamento alla scienza e, nello stesso tempo, alla vita, sottoporre ad esame le nozioni accettate senz'esame, sul fondamento dell'autorità e della tradizione, scuotere le menti dal loro torpore, illuminandole e fortificandole, e i cuori, sulla scorta infallibile del sapere, avviare alla pratica del bene. Ciò si propose Socrate. Il suo insegnamento mirava, anzitutto, a fare che ognuno acquistasse una giusta conoscenza di sè, scartasse gli errori, i pregiudizi, se mai fossero in lui, purificasse, quasi, il proprio intelletto, occupato e assediato da vane apparenze, perchè assurgesse poi, così purificato e nel pieno pos-

(1) Grote, *History of Greece*, vol. XII, p. 278 della trad. francese del Sadous.

sesso di sè, al saper vero, ai veri concetti delle cose, fondamento, insieme, di scienza e di moralità. Com'è possibile la scienza, se lo spirito è occupato ancora dall'errore? Come si può aspirare al sapere, se questo sapere si crede già di possederlo? Ignorare la propria ignoranza, cioè credere di sapere quello che non si sa " è una grande e terribile specie di ignoranza, osserva Socrate nel *Sofista* di Platone, capace di bilanciare da sola tutte le altre; e di qui vengono, forse, tutti gli errori nei quali cade il nostro spirito „ (1).

Il purificare l'intelletto è, adunque, ciò che preme soprattutto; spogliato dall'ammasso informe di nozioni su cui poggiava il suo sapere immaginario, l'uomo s'avvia al saper vero. Socrate chiama filosofo, cioè amante del sapere, appunto chi giunga a conoscere di non sapere quello che non sa, poichè chi non sa e si crede di sapere, per ciò stesso non ama il sapere, mentre, invece, chi non sa e sa questo di non sapere, ama per ciò stesso il sapere e brama divenire sapiente (2). Senza " questa grande e sovrana purificazione ogni uomo, sia pure il gran re stesso, è tutto pieno d'impurità, e ignorante e turpe in rispetto a quelle cose nelle quali e purissimo e bellissimo converrebbe fosse chi volesse essere veramente felice „ (3).

La *conoscenza di se stesso,* ecco il punto a cui Socrate vuole, anzitutto, condurre il suo interlocutore. Ammonire, esortare, insegnare è opera perduta, per lui, mentre lo spirito è avvolto ancora nelle tenebre dell'ignoranza, o non sa apprezzare convenientemente le sue facoltà. *Conosci te stesso* è, per ciò, la sentenza che Socrate getta in faccia a Glaucone, che si credeva abile al governo della repubblica, mentre, in realtà, non possedeva neanche le più rudimentali nozioni in proposito (4); *conosci te stesso*, ripete ad Eutidemo che, per aver messi insieme molti scritti di filosofi e di poeti celebratissimi, si credeva in sapienza superiore ai suoi coetanei, mentre non lo era affatto (5); *conosci te stesso,* ad Alcibiade che, superbo del naturale ingegno e della fortuna, aspirava ai più alti onori della repubblica, senz'esservi apparecchiato (6); e finalmente *conosci te stesso* è come la medicina che suggerisce,

---

(1) XVI, 229 BC.

(2) Plat., *Liside,* XIV, 218 AB; *Convito,* XXIV, 204 AB.

(3) Plat., *Sofista,* XVII, 230 E.

(4) *Memor.*, III, 6.

(5) *Memor.*, IV, 2.

(6) Plat. *Alcibiade Magg.*, XVIII, 123 A - 124 A.

scherzando, al giovinetto Carmide, per guarire del suo male alla testa (1).

Intorno a questa sentenza s'aggira, per così dire, tutta la dottrina di Socrate. " Qual de' due ti pare egli che conosca se stesso, domanda Socrate ad Eutidemo, quegli che sa soltanto il proprio nome, o quegli che si è esaminato, come esamina un cavallo chi vuole comperarlo? Come questi non crede di conoscerlo, prima di aver provato se sia docile o indocile, gagliardo o fiacco, veloce o tardo, e, insomma, come esso sia sotto il rispetto di tutte le qualità utili e disutili all'ufficio a cui deve servire un cavallo, così credi tu che sia conoscitore di se stesso quegli soltanto che si è esaminato quale egli sia rispetto all'ufficio a cui l'uomo è destinato, e che ha conosciute le proprie forze? — Così pare a me, che chi non conosce le proprie forze, ignori se stesso. — E non è ella poi cosa manifesta che dal conoscere se stessi provengono agli uomini moltissimi beni, e dall' ingannarsi sul proprio conto moltissimi mali? „ (2). Socrate è persuaso di essere come un medico dell' anima e di non dover fare diversamente dai medici del corpo. Questi " hanno per principio che non bisogna dare alimenti nuovi al corpo, prima d'aver espulso ciò che imbarazza le sue funzioni „; ed egli egualmente crede che " l'anima non possa approfittare delle conoscenze che le si possono offrire, se prima altri non l'abbia sottoposta al regime della confutazione, non l'abbia fatta vergognare di se stessa, non l'abbia purgata in qualche modo, liberandola dalle opinioni che fanno ostacolo alla scienza; non le abbia insegnato a riconoscere che non sa che quello che sa, e niente di più „ (3).

E, giunto alla piena conoscenza di sè e delle proprie forze intellettive, combattuto e confutato nei suoi errori e nei suoi pregiudizi, costretto alla confessione esplicita od implicita della propria ignoranza, l'interlocutore di Socrate, umiliato e confuso, o si sdegnava contro di lui che l'aveva ridotto a tal punto, se era uomo superbo e di quelli che andavano per la maggiore, come un sofista, un politico, un retore, un poeta; o, per contro, se era di buona indole e desideroso d'imparare, si ritirava doglioso in disparte, quasi a nascondere altrui la sua ignoranza e il suo rossore, e finiva col proporre a se stesso di seguire dovunque l'insegnamento di Socrate, come il solo che potesse guarirlo del male ond' era affetto il suo

(1) Plat., *Carmide*, IV-V, 155 E-157 D.
(2) *Memor.*, IV, 2, 25-26.
(3) Plat., *Sofista*, XVII, 230 CD.

spirito. “ Da questo giorno non ci sarà luogo ov' io non ti segua, e tu m'avrai sempre assiduo compagno „, dice Alcibiade a Socrate in uno dei dialoghi platonici che portano il suo nome; a cui Socrate risponde: “ o generoso, il mio amore così somiglierà a quello della cicogna, se, avendo in te nidificato un giovinetto amore, sarà da questo curato alla sua volta „ (1). E l'Eutidemo dei *Memorabili*, dopo essere stato spogliato da Socrate della vana presunzione d'essere unico maestro a se stesso, αὐτοδίδακτος, stimò di non poter divenire uomo di qualche pregio, se spessissimo con Socrate non conversasse, nè da lui potè più star lontano, se non trattenutovi da qualche necessario impedimento (2).

A questo punto perciò Socrate si trasformava. Aveva prima confutato errori e confuso la falsa sapienza per mezzo dell' *elencho*, ἔλεγχος, o esame contradditorio; ora incominciava un insegnamento vero e proprio. “ Poichè Socrate conobbe ch'Eutidemo avea buone disposizioni circa l'apprendere, cessò dal molestarlo, e semplicissimamente e chiarissimamente cominciò ad insegnargli ciò che reputava necessario a sapersi ed ottimo a praticarsi „; così scrive Senofonte nei *Memorabili* (3); e Platone nell'*Alcibiade maggiore* (4) ci presenta Socrate, subito dopo l'esame contradditorio, onde avea condotto il suo giovane interlocutore a riconoscere la propria ignoranza, tutto inteso a ricercare con lui per qual modo poter riuscire ottimi.

V. A questo doppio aspetto sotto cui ci si presenta Socrate, negativo e positivo (e non occorre dire che in Platone è massimamente negativo, in Senofonte massimamente positivo) (5), corrisponde il doppio aspetto della sua conversazione, l' *ironia* e la *maieutica*.

L' ironia era uno dei tratti caratteristici del popolo ateniese. Il vano diletto di far pompa di sottigliezza e agilità d'ingegno e di volubilità di lingua, di far sentire altrui la propria superiorità di spirito, possedeva in grado eminente questo popolo. L'Ateniese diceva volentieri il contrario di ciò che pure avrebbe voluto dire; parea lodare biasimando e biasimare lodando; faceva le viste di

(1) Plat., *Alcib. Magg.*, XXXI, 135 E.
(2) *Memor.*, IV, 2, 40.
(3) IV, 2, 40.
(4) XIX, 124 B, seg.
(5) Vedi intorno a ciò il mio *Metodo di filosofare di Socrate*, p. 31-33, nei citati *Saggi filosofici*.

non intendere il pensiero altrui, e intanto gli dava un significato particolare per contraddirgli, più spesso anche per metterlo in burla; assumeva un accento dileggiatore speciale, non appena si fosse accorto che altri non era del suo parere; guardava sorridendo con inimitabile sfrontatezza (l'ἄττικον βλέπος di Aristofane); avea mille altre finezze e amabilità che si sentono, ma non si possono esprimere. Questa specie di motteggevole doppiezza gli Ateniesi chiamavano ironia, εἰρωνεία, e se la lanciavano l'un contro l'altro nei simposi, fra le brigate festose, nei pubblici passeggi, e dappertutto dove il vino e la luce accendevano le loro mobili fantasie ed eccitavano il loro buon umore.

Socrate doveva più d'ogni altro usare quest'ironia ch'era nell'indole del popolo suo, egli che tutta l'antichità ci descrive come un misto di saviezza e schiettezza, di gravità e petulanza, di equabilità e bizzarria, d'orgoglio e modestia, d'ingenuità e causticità; tanto più che, appunto per questo, sapeva condirla di tanta leggerezza e finezza, soprattutto di tanta benevolenza e bonarietà che, nell'atto stesso di pungere, non offendeva, e quegli stesso che n'era l'oggetto, o sorrideva con lui del suo bel motto, o lo scambiava con un vero e proprio complimento. In generale, quest'ironia avea lo scopo o di raddolcire la punta alle correzioni, che di quando in quando rivolgeva ai suoi famigliari, o di attirare i suoi famigliari nella sua conversazione e ne' suoi lacci.

Ma Socrate usava anche un'altra ironia, differente da questa nei modi e nell'oggetto; un'ironia che apparteneva a lui solo, come una sua particolare maniera di disputare, un procedimento dialettico e metodico vero e proprio. Essa consisteva in questo che, quando s'incontrava con uomini che godessero fama di sapienza o tenessero comecchessia un alto posto nella città, come i sofisti, i politici, i retori, sprovvisto com'era di conoscenze positive e spinto dal bisogno di sapere, credendo di poter imparare qualche cosa da loro, e volendo, in ogni caso, accertarsi se il loro era un vero sapere o un sapere soltanto immaginario, li sottoponeva ad un esame in tutta regola; e in quest'esame, fingendosi ignorante, certo più ignorante di quello che fosse in realtà (1), secondato mira-

(1) L'εἰρωνεία indicava in Socrate come il gusto della mistificazione e quella professione, a metà sincera, di modestia, che consisteva nel deprezzare se stesso; esattamente il contrario dell'ἀλαζονεία, ch'era ostentazione, vanagloria, fanfaronata. Si potrebbe sull'εἰρωνεία, come propria di Socrate e contraria all'ἀλαζονεία, consultare Aristotele, *Eth. Nic.*, II, 7, 1108 a, 19-23; *Eth. Eud.*, III, 7, 1233 b, 38 seg.; *Magna Moralia*, I, 32, 1193 a, 28-35. Cfr. Gomperz, *Griechische Denker*, II, p. 39.

bilmente, nel sostenere questo carattere, dagli stessi tratti del viso, coll'apparente ingenuità delle domande, e con l'ingegnosissima maniera con cui si facea nascere dalle loro risposte domande sempre nuove e incalzanti, li riduceva in fine al punto o di trovarsi avviluppati in manifesti assurdi, o di dover ritrattare quanto prima aveano asserito. Così i suoi interlocutori vedeano svanire la loro pretesa scienza, annientata dall'analisi dialettica a cui erano sottoposte le loro opinioni.

" L'ironia era pertanto, dice lo Zeller (1), il momento dialettico o critico del metodo di Socrate, che prendeva questa forma particolare a cagione dell'ignoranza personale di chi esercitava così la dialettica ". Diciamo ignoranza, perchè andrebbe assai lungi dal vero chi credesse che Socrate sapesse in antecedenza, con precisione, ciò di che interrogava altrui, o avesse comecchessia pronta una soluzione della proposta questione. Era l'anima degli altri che voleva chiarire a loro medesimi, nel tempo stesso che voleva chiarire la sua a se stesso; era la qualità dei concetti altrui che era risoluto, pel bene comune, di mettere a prova, nel tempo stesso che i suoi pure, o indefiniti, o inesatti, sentiva il bisogno di concretare e di rettificare. " È soprattutto l'opinione in se stessa quella ch'io scrutino; ma accade forse che ci si scrutini ambedue, me che interrogo e chi risponde ", osserva Socrate nel *Protagora* (2); e nel *Menone* (3): " non è già ch'io, essendo pienamente certo, faccia dubitare gli altri, ma, anzi, essendo io stesso sopra modo dubbioso, faccio dubitare anche gli altri ".

E, in realtà, Socrate non possedeva teorie interamente svolte intorno a checchessia, non possedeva alcuna dottrina dogmatica positiva. Egli aveva bensì il sentimento pieno e profondo della necessità della scienza, della scienza fondata sui concetti; ma, essendo stato il primo a mettere in luce questa necessità e spendendo, per così dire, il suo tempo a convincerne altrui, non aveva acquistato conoscenze determinate che costituissero la materia di questa scienza: " l'idea della scienza non si presentava ancora a lui che come un problema indeterminato, in faccia al quale egli non poteva che riconoscere la sua ignoranza " (4).

Socrate adunque col processo critico dell'ironia, partendo dal dubbio ch'era in lui intorno alla verità delle opinioni altrui, o

(1) Op. cit., II, 107-108.
(2) XX, 333 C.
(3) XIII, 80 C.
(4) Zeller, Op. cit., II, p. 104.

delle sue, riusciva a comunicar questo dubbio anche agli altri. E in ciò consiste veramente la grande efficacia del suo metodo; poichè, giunti un momento a dubitare di quello che già si credeva sapere, naturalmente abbiamo fatto un gran passo nella via della scienza; se non fosse altro, abbiamo imparato ad esser meno presuntuosi, e a non far troppo a fidanza colle forze del nostro intelletto. E c'è anche di più. Il dubbio è uno stato assai molesto dell'anima e " suscita le doglie e fa passare giorni e notti nelle ansie ", come osserva Socrate nel *Teeteto* (1); sicchè tentiamo, naturalmente, di liberarcene, ricercando la soluzione vera del problema, e non arrestandoci un momento fino a che non l'abbiamo ritrovata. " Credi tu, dice Socrate a Menone, a proposito dello schiavo che avea preso a catechizzare, ch'ei si sarebbe messo a cercare ed imparare ciò che si credeva di sapere, pur nol sapendo, se prima non fosse caduto nel dubbio, accorgendosi di non sapere e sentendo desiderio di saper veramente?... Poni mente adesso com' egli, movendo da questo dubbio e facendo la ricerca con me, ei ritroverà il vero, non altro ch'io l' interroghi, non già che gl' insegni " (2).

E questo dubbio, ch'era l'ultima conseguenza della conversazione socratica, si accompagnava naturalmente a quel senso di stupore e di meraviglia, che dovea suscitare, negl'interlocutori di Socrate, l' arte finissima ond' egli riusciva a imbarazzarli e a convincerli soprattutto dei loro errori. Già Senofonte nei *Memorabili* (3) ci parla di certe malie e di certe cantilene, che Socrate consigliava a' suoi famigliari, per persuadere e farsi amici gli altri; e Platone nel *Teeteto* (4) mette in bocca a Socrate le singolari parole che, come " le levatrici, con certi lor farmachi e con certe lor cantilene, sanno eccitare le doglie e farle, se vogliono, più miti, e sollecitare i parti malagevoli ", così egli, figlio di levatrice, sa eccitare e calmare ad un tempo i travagli del dubbio nelle anime. Nel *Carmide* (5) Socrate si dice in possesso di certe cantilene, apprese in Tracia tra i seguaci di Zalmossi, che hanno egualmente efficacia sul corpo e sull'anima, e invita il giovinetto Carmide a farne esperienza; e nel *Menone* (6) Menone stesso dichiara: " O Socrate, io aveva, anche prima di trovarmi con te, sentito dire che tu non

---

(1) VII, 151 A.

(2) PLAT., *Menone*, XVIII, 84 CD.

(3) II, 6, 10.

(4) VI, 149 C, VII, 151 A.

(5) IV-V, 155 E - 157 C.

(6) XIII, 80 A B. Cfr. Parte III, cap. III, § III, p. 139-141 di questo mio *Socrate*

sapevi far altro se non dubitar di continuo tu stesso, e ridurre gli altri a non saper più che si dire. Ma, ora, ecco che tu mi affascini co' tuoi incanti e coi tuoi malefizi, e sono tutto pieno di dubbi. Se fosse permesso scherzare, mi sembra tu rassomigli affatto, e per la figura e pel resto, alla torpedine di mare; chè pur essa chiunque le si accosti e la tocchi fa cader nel torpore; ed anche tu mi pare abbiami prodotto l'istesso effetto, m'abbia messo addosso il torpore; chè proprio io ho l'anima e la bocca intorpidite per modo da non sapere più che cosa risponderti... E veramente cred'io savio consiglio che tu non vada fuori di qui, nè prenda il mare; perchè se, straniero, tu ti comportassi in tal guisa in un'altra città, saresti subito, come un incantatore, acciuffato „.

CAPITOLO II.

Ancora il metodo. La filosofia dei concetti.

I. Al processo dell' *ironia* si congiungeva in Socrate quello della *maieutica*, cioè al processo metodico negativo il processo metodico positivo; positivo, però, in un certo senso soltanto.

Quando Socrate, per mezzo dell'esame contradditorio, avea convinto altri della loro ignoranza, od era giunto comecchessia a farli dubitare del loro preteso sapere, se si trattava di gente boriosa e perciò inetta a cercare e ad accogliere il vero sapere, di solito troncava d'un tratto la disputa, contento d'averli umiliati e confusi; se, invece, si trattava di gente disposta a proseguire con lui la ricerca e desiderosa veramente d'apprendere, non li abbandonava a loro stessi, ma, continuando il suo interrogatorio, si sforzava, col richiamarli pur sempre allo conoscenza di sè, di far loro scoprire ciò che teneano nascosto, a loro insaputa, nelle profondità dello spirito, li aiutava a metter fuori quelle idee ch'erano come in loro allo stato di latenza, li facea, per così dire, partorire, μαιεύειν. L'arte sua assomigliava, appunto, a quella di sua madre Fenarete, la levatrice; era, anzi, addirittura un' arte di levatrice, μαιευτική. " Tu hai le doglie del parto, caro Teeteto, la tua anima è gravida. — Non so, Socrate, dico ciò che ho provato. — O la mia gioia, e non hai tu sentito dire ch'io son figliuolo d'una levatrice molto valente e veneranda, Fenarete? — L'ho già sentito. — E che io professo la stessa arte, l' hai tu sentito? — Questo non mai. — Ebbene, sappilo ora; però non me ne accusare cogli altri. Giacchè, amico, io non mi son lasciato scoprire d'avere quest'arte; e la gente, come quella che non lo sa, non dice questo di me, ma bensì che io sono la più strana creatura del mondo,

e forzo gli uomini a non saper che si dire „ (1). Come le levatrici, continua Socrate scherzando, aiutano a partorire le donne, così egli gli uomini; con questa differenza però, ch'egli non fa da levatrice ai loro corpi, ma alle loro anime partorienti; e, di più, ha questo massimo vantaggio la sua arte sopra di quella, di poter per ogni via esaminare se sia fantasma e menzogna, ovvero qualche cosa di vitale e di vero, quello che l'anima partorisce; mentre non accade alle levatrici di distinguere se sia uomo od ombra d'uomo quello che la donna partorisce, non essendosi mai dato il caso d'un parto di donna che non sia parto reale (2).

L'opera di Socrate è, adunque, anche qui quella d'un evocatore, d'un risvegliatore d'idee, più che di un vero maestro; l'opera di chi suscita le idee in altri, traendole dal loro spirito; non di chi le trasmette ed infonde, avendole come immagazzinate nel proprio; di chi coopera al loro nascere e al loro svolgersi, non di chi le comunica, nate e svolte; e, per ciò, pur essendo positiva, è ancor sempre, sotto un rispetto, negativa. Socrate non genera, aiuta a generare. Anche le levatrici, osserva egli ancora scherzando, sono per età infeconde, e infeconda è pur Diana che presiede ai parti; per la stessa ragione anch'egli è infecondo, infecondo di sapienza; e il rimprovero che molti mi fecero, aggiunge, d'interrogare sempre gli altri e di non risponder nulla io stesso, ha in questo la sua ragione che " a fare da levatrice mi costringe l'Iddio, ma di generare me l'ha vietato: io non sono un sapiente punto punto, nè mi ho nessun mio ritrovato che si sia generato dentro di me, figliuolo dell'animo mio „ (3).

Il che prova quanto si diceva più sopra, che Socrate non aveva dottrine scientifiche ben determinate, che potesse e volesse comunicare come maestro; aveva, invece, vivissimo il sentimento della necessità della scienza, e questa volea formare ad ogni costo, facendo perciò assegnamento sulla sua abilità dialettica e sulla spontaneità naturale, sulla primigenia attività dello spirito umano, che appunto con quella sua abilità si proponeva di fecondare e di svolgere.

II. Dei due processi, *l'ironia e la maieutica,* Socrate adoperava or l'uno e l'altro separatamente, or tutti e due insieme, secondo le circostanze; e, con un disputatore così abbondante come lui, sa-

---

(1) PLAT., *Teeteto,* VI, 148 E-149 A.
(2) PLAT., *Teeteto,* VI, 150 A B - VII, 150 C.
(3) PLAT., *Teeteto,* VI, 149 B C, VII, 150 C.

rebbe un po' difficile determinare i confini precisi dell'uno e dell'altro. In generale, possiamo dire che in Senofonte troviamo soprattutto la maieutica, il lato positivo del metodo di Socrate; in Platone, invece, soprattutto l'ironia, la confutazione, il lato negativo.

Ciò dipendeva dalla diversità d'indole e d'ingegno dei due discepoli; uomo pratico, positivo, il primo; spirito critico, speculativo, veramente filosofico, il secondo. In un luogo dei *Memorabili,* l'abbiamo detto anche sopra, si direbbe che Senofonte voglia far perdonare al maestro il frequente uso della disputa negativa, ponendola di fronte alla positiva che, secondo lui, ne compensava il difetto. " Vi sono alcuni i quali... credono che Socrate riuscisse ottimamente nell'eccitare gli uomini alla virtù, ma non fosse poi capace di guidarli fino ad essa. Costoro però considerino non solo quei suoi colloqui nei quali, per via d'interrogazioni, confutava quelli che credeano di sapere ogni cosa, per castigarli della loro presunzione, ma anche i ragionamenti in cui giornalmente s'intratteneva coi suoi famigliari, e giudichino poscia se egli non era capace di render migliori quelli che conversavano con lui „ (1). Platone, però, comprese che il vero Socrate, o almeno tutto Socrate, non era questo a cui Senofonte dimostrava di dare la preferenza, il Socrate che passava il suo tempo a correggere questo o quel vizio, a dare precetti e ad esporre dottrine che avessero un'immediata attinenza colla vita d'ogni giorno. Il vero Socrate era un altro, per lui; era il Socrate negativo, il cui metodo era destinato soprattutto a svegliare le facoltà investigatrici, a condurre alla comprensione razionale della virtù e del vizio, a determinarne, quindi, i lineamenti generali e universali, più che le particolarità monche e incomplete.

Anche in Senofonte tuttavia troviamo abbastanza nettamente disegnati i due lati del metodo di Socrate: nel dialogo col sofista Ippia.

Ippia viene in Atene dove non era stato più da lungo tempo, e trova Socrate, in conversazione con alcuni famigliari, ripetere ciò che aveva detto tante altre volte. Ippia in tono canzonatorio gli dice: " Tu dunque, Socrate, dici ancor sempre quelle stesse cose che io udiva da te una volta, già è un bel pezzo. — E quel che è peggio, o Ippia, risponde Socrate, non solo io dico sempre le stesse cose, ma anche intorno agli stessi argomenti; tu, al contrario, forse, pieno come sei di svariate cognizioni, non dici mai le stesse cose intorno agli stessi argomenti. — Certamente, io mi studio di dir

(1) *Memor.*, I, 4, 1. Cfr. Parte I, cap. I, § II, p. 8-9 di questo mio *Socrate.*

sempre qualche cosa di nuovo. — Anche intorno a quello che sai di scienza vera? Come, per esempio, intorno alle lettere, quando uno ti domandi quali e quante siano necessarie per scrivere il nome di Socrate, ti studi di dirne altre da quelle che avessi detto prima? E intorno ai numeri, a chi ti domandi se due volte cinque fanno dieci, non rispondi tu adesso quel medesimo che hai risposto tempo fa? — Intorno a queste questioni, o Socrate, io faccio quello che fai tu e dico sempre lo stesso. Ma intorno al giusto mi credo ora in grado di dir cose a cui nè tu, nè altri potrebbe contraddire „. Il sofista però è diventato prudente: confutato da Socrate in quella sua asserzione di dir sempre qualche cosa di nuovo, non vuole ora esporsi al pericolo di essere da capo confutato, se esponga quel che di nuovo ha da dire intorno al giusto, e a Socrate che lo eccita a parlare, dice: " Tu non mi udirai, per Giove, prima che tu stesso abbia dichiarato ciò che credi sia il giusto. Basta bene che cogli altri tu possa far questo, prenderti gioco di loro, interrogandoli e confutandoli tutti, senza mai voler tu stesso render ragione ad alcuno, nè esprimere la tua opinione intorno ad alcuna cosa „. Socrate a questo punto passa dall'ironia alla maieutica, non senza però canzonare ancora qua e là il suo uomo; e stabilisce, con una serie di domande e di risposte, che, primieramente, la giustizia sta nell'agire secondo le leggi scritte dello Stato; che, in secondo luogo, sta nell'agire secondo le leggi non scritte, νόμοι ἄγραφοι, quelle che hanno vigore in ogni paese, e che portano in se stesse la sanzione della loro trasgressione, le leggi poste dagli dèi; che, in terzo luogo, non vi sono altre leggi che quelle dello Stato e degli dèi; sicchè, conclude, legalità e giustizia, chi le riconnetta al loro primo principio, sono una sola e medesima cosa (1).

E non mancano anche in Senofonte esempi di sole confutazioni, cioè del solo lato negativo del metodo di Socrate. La lunga conversazione che Socrate ha con Eutidemo nel II° capitolo del IV° libro dèi *Memorabili*, ha appunto per iscopo di confutare, per ogni parte, Eutidemo e di mostrargli che nulla sa di quanto si credeva sapere, intorno al giusto, intorno al bene ed al male, intorno alla felicità, intorno al reggimento a popolo e così via. Eutidemo si trova più volte nel più crudele imbarazzo; non esce da una contraddizione che per cadere in un'altra; nulla può mettere innanzi in cui non sia immediatamente redarguito. " Io non ho più gran fede, o Socrate, nelle risposte che ti vo facendo; le cose su cui prima ti risposi, mi paiono ora tutt'altro da quel che io credeva

(1) *Memor.*, IV, 4, 5-25.

allora „. “In nome degli dèi, io credeva, o Socrate, che lo studio a cui attendevo, fosse appunto quello con cui si acquistasse la cultura più conveniente a chi aspirasse al titolo di valentuomo. Ma ora pensa tu quale sia il mio scoramento al vedere che gli studi in cui mi sono affaticato finora, non mi pongono neppure in grado di rispondere intorno alle cose che è più necessario sapere „. “Davvero, se ho torto perfino quando lodo la felicità, ti confesso di non saper nemmeno che cosa convenga domandare agli dèi nelle nostre preghiere „. “Vado pensando se il meglio non sia per me tacere; chè risico di non sapere assolutamente nulla „. Solo a un certo punto Socrate ha compassione del suo disgraziato interlocutore, e accenna a sostituire alla confutazione e all'ironia la maieutica. “Dimmi, Eutidemo, a Delfo sei tu stato mai? — Due volte, per Giove. — Hai notato in non so qual parte del tempio la scritta: *Conosci te stesso?* — Io sì. — Orbene, non hai tu fatto verun caso di cotesta scritta, oppure ci hai posto mente e ti volgesti ad esaminare te stesso, chi mai tu sia? „. Ma, gettata appena questa idea suggestiva nello spirito del suo interlocutore, e mostratane l'importanza per la vita, perchè vi agisse come lievito e come fermento, ripiglia la confutazione, cioè la tortura della sua vittima (1).

In generale però, come s'è detto, Senofonte sopprime l'ironia in Socrate e ci presenta più che altro la parte costruttiva del suo metodo. Perfino in dialoghi che Socrate ha con Antifonte (2), con Aristippo (3), e quindi con uomini estremamente sottili e capziosi, è la parte costruttiva, propriamente maieutica, che prevale. Si direbbe che il Socrate di Senofonte abbia a conversare o con uomini già confutati in conversazioni anteriori, che non si riferiscono, o con intelligenze vergini ancora, e che, nell'un caso e nell'altro, ritenga inutile la confutazione; inutile continuarla coi primi, inutile cominciarla colle seconde; non occorre lavoro di sgombro nei due casi; il posto è netto; non si tratta che di edificare. Una volta confutato e purgato dei suoi errori, l'uomo è più che mai disposto ad accogliere la verità, e ancor meglio disposte ad accogliere la verità sono le intelligenze vergini. Socrate stesso così si esprime riguardo a queste ultime: “Nelle ricerche che io feci per obbedire a Dio, quelli che aveano maggior rinomanza, per poco non mi parvero quelli che erano in maggior difetto; quelli, invece, che eran tenuti da meno, mi parvero più vicini a sapienza „ (4). E

(1) *Memor.*, IV, 2.
(2) *Memor.*, I, 6.
(3) *Memor.*, II, 1.
(4) Plat., *Apol.*, VII, 22 A.

Senofonte comprendeva meglio, forse, certo riteneva più fruttuose quelle conversazioni del suo maestro che, senza confutazione e senza attacchi, procedessero in modo facile e piano alla ricerca della verità.

In Platone, per contro, la parte confutativa, l'ironia, cioè, ha la prevalenza, e la maieutica stessa, per quanto positiva sempre nei risultati, è confutativa bene spesso nella forma.

Trasimaco nella *Repubblica* si lagna ripetutamente dell'ironia di Socrate e della smania che egli ha di confutare altrui, senza mai dire la propria opinione. " Se vuoi davvero sapere che mai sia il giusto, non interrogare soltanto, nè fatti bello di redarguire la risposta che ti si dà, sapendo bene che interrogare è più facile che rispondere; ma rispondi tu stesso, e di' che cosa tu ritieni sia il giusto " (1). E, poichè Socrate si scansa con bel garbo di rispondere, " per Ercole, ripiglia, eccola la solita ironia di Socrate. Questo io lo sapevo e lo predissi a costoro, che tu non avresti risposto, ma ti saresti messo sull'ironia, e ogni altra cosa avresti fatto, anzichè rispondere, se uno t'interroga " (2). E aggiunge più innanzi: " Eccola qua la sapienza di Socrate, non volere insegnare lui, e imparare dagli altri, andando attorno qua e là, e non saperne grado neanche " (3). Della maieutica sono insigni esempi l'ammaestramento dello schiavo nel *Menone*, e la conversazione con Teeteto nel *Teeteto*. Ebbene, nel primo caso Socrate non fa che richiamare alla mente dello schiavo idee ch'erano già in lui, così da rendernelo, da inconsapevole che era, consapevole; non fa che ricordargli quanto ha, per così dire, dimenticato, traendolo fuori dalle profondità del suo spirito (4); ma tutto quanto fa mettere così alla luce, è vero e vitale, e a lui perciò non accade di doverlo scartare come fantasma e menzogna, sicchè l'arte sua di levatrice si esercita, dirò così, positivamente, questa volta. Nel secondo caso, invece, Teeteto mette fuori una quantità d'idee, spinto da Socrate; tanto la sua anima è pregna; ma Socrate gliele scarta ad una ad una, sottoponendole ad esame, e gli dice però, in sul finire del dialogo: " O Teeteto, la scienza non è adunque nè sensazione, nè opinion vera, e neanche ragione accompagnata da opinion vera e sopraggiuntale. .....Ed ora siamo noi ancora gravidi di altro, e abbiamo tuttora, o amico, doglie di parto intorno alla scienza, o abbiamo partorito tutto ?

(1) Plat., *Repub.*, I, 10, 336 C.
(2) Plat., *Repub.*, I, 11, 337 A.
(3) Plat., *Repub.*, I, 12, 338 B.
(4) Plat., *Menone*, XVI-XX 82 B-85 E.

— Anzi, affè di Giove, io, quanto a me, ho per tuo mezzo dette più cose che non ne avevo dentro. — E queste cose tutte la mia arte ostetricia non dichiara che le si sian generate vuote e non degne d'alimento? — Certissimo. — Ebbene, se altra volta tu ti provi a diventar gravido di altro, o Teeteto, quando tu lo diventi, sarai, per effetto della ricerca testè fatta, pieno di migliori cose, e, quando tu sia vuoto, sarai men grave a chi usa teco, e più mite, non t'immaginando, da savio uomo, di sapere ciò che tu non sai. Giacchè questo solo può la mia arte e niente di più, nè io so nulla di quello che sanno gli altri, quanti mai sono o sono stati uomini grandi e mirabili „ (1). Le quali parole provano che pel Socrate platonico la maieutica alcune volte non è sostanzialmente diversa dall'ironia; anche la maieutica alcune volte è confutativa al pari dell' ironia, e mira coll'ironia a far scartare l'errore e a sgombrare il cammino che conduce alla verità.

III. Comunque, positivo o negativo, o tutt'e due insieme positivo e negativo, il metodo di Socrate è d'una grande importanza scientifica. Coi suoi processi dialettici, *l'ironia e la maieutica,* Socrate mira sempre alla ricerca dell'universale, o, ciò che fa lo stesso, del concetto, del genere logico delle cose (2); e questa è la ricerca capitale della scienza, è anzi, in un certo senso, il fondamento stesso della scienza. Aristotele attribuisce a Socrate esplicitamente due meriti: l'induzione e la definizione dell'universale, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου, che sono, aggiunge appunto Aristotele, il fondamento della scienza, περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης (3). Coll'induzione ciò che è disperso e diviso si sottordina ad un unico concetto, che è come il genere supremo che raccoglie sotto di sè le specie e gli individui; e, trovato il concetto o il genere supremo, la cosa di cui è questione, viene come a prendere il suo posto, a limitarsi, a definirsi.

I filosofi che precedettero Socrate, o non videro, o non vollero vedere, come la scienza si fondi tutta sulla definizione e sulla

---

(1) Plat., *Teeteto,* XLIII-XLIV, 210 AB; trad. Bonghi.

(2) Senofonte, l'abbiamo visto, ci narra che Socrate discuteva incessantemente sulle cose, ricercando l'essenza di ciascuna di esse (*Memor.*, I, 1, 16. Cfr.: *Memor.*, IV, 6, 1), e che faceva consistere la dialettica nel prender consiglio in comune per *distinguer le cose in generi* (*Memor.*, IV, 5, 11-12).

(3) *Metaph.*, XIII, 4, 1078 b, 27-30. Cfr. *Metaph.*, XIII, 9, 1086 b, 2-6, e *Metaph.*, I, 6, 987 b, 1-4 Vedi Parte I, cap. III, § 1, p. 31-32 di questo mio *Socrate* e vedi anche, per più larghe notizie su quest'argomento, il mio studio sul *Metodo di filosofare di Socrate*, nei *Saggi filosofici* citati, p. 34-35.

classificazione logica delle cose in generi ed in specie, quindi o non se ne occuparono affatto, o fecero appena qualche vano tentativo di occuparsene. Forse si potrebbe credere che, mirando essi a scoprire i princìpi, gli elementi costitutivi e le cause o la causa motrice delle cose nel tutto, mirassero, in realtà, al genere o alla specie logica; ma ciò non è. Aristotele mette in rilievo la differenza che è tra gli elementi, i princìpi delle cose e i generi; e, da quanto egli dice, si può stabilire che fra gli elementi propriamente detti, στοιχεῖα, e i generi, γένη, esiste quella stessa differenza che è fra la materia e la forma; che i primi sono veri e propri princìpi costitutivi materiali; i secondi, princìpi costitutivi logici, od ideali, o formali; gli uni, i componenti della cosa e, per conseguenza, quello di cui la cosa risulta; gli altri, ciò che distingue una cosa dalle altre e la fa essere quello che è (1). Gli stessi Pitagorici e Democrito a cui non si può negare, secondo Aristotele (2), una nozione oscura del genere logico e qualche tentativo di definizione, o furono nelle loro definizioni estremamente superficiali e leggeri, o certo non penetrarono nella vera natura delle cose, mettendone in mostra tutt'al più alcuni caratteri esteriori. I Pitagorici definivano la giustizia una certa modificazione dei numeri, l'anima e la mente una certa altra, un'altra l'opportunità e così via (3); davano, cioè, per definizioni certe loro immaginazioni numeriche, prive affatto di valore scientifico; e Democrito stesso, trattando degli atomi, si contentò di distinguerli secondo la loro figura, il loro ordine, la loro posizione, ma non si curò di ricercare che cosa fossero veramente, e neppure in che consistesse ciascuna delle tre differenze accennate (4).

---

(1) Arist., *Metaph.*, II, 3, 998 a, 21 seg. Riporto il luogo importante, nella traduzione del Bonghi: " Elementi e principî della voce pare che siano quei primi dai quali si compongono le voci tutte, piuttosto che non il comune, la voce; e diciamo elementi delle figure quelli le di cui dimostrazioni entrano nelle dimostrazioni o di tutte le figure o della più parte. E di più, nei corpi, tanto quelli che dicono che i loro elementi siano più, quanto quelli che un solo, ammettono del pari per principio ciò da cui si compongono e sono costituiti. Empedocle, per esempio, fa che il fuoco, l'acqua e compagnia siano gli elementi dai quali, come ingredienti ed intrinseci, risultano gli enti, e non fa già di codeste cose dei generi... Dietro a queste ragioni, adunque, non dovrebbero essere i generi i principî degli enti; invece, in quanto conosciamo ciascuna cosa mediante le definizioni e i generi son principî delle definizioni, è necessario che anche de' definiti siano principî gli stessi generi ".

(2) Arist., *Metaph.*, I, 5, 987 a, 13 seg.; I, 4, 985 b, 4 seg..

(3) Arist., *Metaph.*, 1, 5, 985 b, 23-31.

(4) Arist., *Metaph.*, I, 4, 985 b, 15-20; *De Coelo*, III, 4, 303 a, 4-15. Cfr. il mio *Metodo di filosofare di Socrate*, nei *Saggi filosofici* citati, p. 36-38.

Socrate solo ebbe chiara coscienza di dover ricercare il genere logico, il concetto delle cose. Quand'anche mancasse l'affermazione esplicita di Aristotele in proposito, o si potesse dubitare dei dialoghi platonici, intesi in buona parte a ricerche di simil genere, ce ne farebbe sicura testimonianza Senofonte, il quale, s'è già detto, non in un solo luogo, per quanto brevemente, ci dichiara che Socrate faceva consistere la dialettica nel deliberare in comune, scernendo le cose pei loro generi, κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα (1). Socrate non ebbe in ciò predecessori a copiare; tale ricerca ebbe lui, lui solo, autore. I sofisti, che altri volle confondere con Socrate, non fecero che spianargli la via indirettamente; e, cioè, essi ridussero il sapere a mutevole opinione individuale, a semplice apprensione di particolari, senza valore universale e senza stabilità, e Socrate, combattendoli, oppose a questo individualismo teoretico, che non fu teoretico soltanto, l'universalità del sapere, fondato non già sull'apprensione di singoli particolari, sull'opinione mutevole, ma sull'essenza, sul concetto, sull'elemento comune e permanente delle cose, appreso col raffronto dei particolari e per via d'induzione.

L'induzione di Socrate traeva i suoi esempi, per la massima parte, dalle arti più comuni, il fabbro, il calzolaio, il falegname, il muratore, il navigante, e così via, perchè fossero più facilmente intesi da tutti e conducessero alla generalizzazione (2). Della frequenza di questi esempi i malevoli faceano rimprovero a Socrate, quasi non sapesse dir sempre che le stesse cose (3), e gli comandarono perfino di astenersene. " Bisogna che tu ti astenga, o Socrate, dai calzolai, dai muratori, dai fabbri „, così Critia nei *Memorabili* (4), " perchè io credo che costoro che tu hai sempre in bocca, ne siano seccati oramai „. A questa imposizione superba è notevole la risposta che diede Socrate, che, adunque, ei dovea astenersi anche da quelle cose, che da quegli esempi conseguono, la giustizia, la pietà ed altre di simil genere (5).

---

(1) *Memor.*, IV, 5, 11-12. Cfr.: *Memor.*, IV, 6, 1 e *Mem.*, I, 1, 16.

(2) Cfr. massimamente *Memor.*, III, 3, 9, e poi *Memor.*, *passim* e dialoghi platonici *passim*.

(3) *Mem.*, IV, 4, 6.

(4) I, 2, 37.

(5) Ibid. La monotona ripetizione delle medesime cose, notata dagli avversari, " non concerneva che l'esigenza della formale evidenza e certezza del discorso; ed era quindi l'intenzionale ritorno ai medesimi presupposti, nel lato formale d'ogni questione; sebbene questo formalismo non apparisce ancora in Socrate come già isolato e distinto dall'oggetto della ricerca, e come presente alla

La quale osservazione ci mostra come in lui non fosse istintivo soltanto, come potrebbe credere taluno, ma cosciente l'uso dell'induzione; poichè, altrimenti, non si saprebbe concepire come scorgesse così chiaramente la connessione fra quei vari esempi particolari e la determinazione dei concetti universali. Ciò che, del resto, ci è anche confermato da un'affermazione recisa sua che troviamo nei *Memorabili* (1), e che anche più sopra abbiamo riferito: " Non solo dico sempre il medesimo, ma lo dico sopra i medesimi argomenti „; che è la traduzione in parole della coscienza di Socrate, che fosse necessario non partirsi mai dal metodo induttivo per arrivare alla generalizzazione.

Ma la generalizzazione non basta ancora, chi voglia definire scientificamente le cose; non basta dai particolari risalire all'universale e questo universale fermare nella definizione. " Conviene, chi si studii di abbracciare scientificamente un intero, dividere il genere nelle sue forme individue „, dice Aristotele negli *Analitici posteriori* (2); e Platone nel *Fedro* (3): " Conviene non solo ricondurre ad una sola idea ciò che è sparso e diverso, affinchè data la definizione di cadauna cosa, si metta in aperto di che si tratti...; ma anche poterlo poi dividere secondo le idee, quasi nelle membra di cui consta naturalmente „. Appunto, la divisione è come il processo che completa e sorregge la generalizzazione. Socrate adoperò questo processo della divisione, come adoperò quello della generalizzazione? Il Brandis (4) e l'Heyder (5) credono che la divisione incominci propriamente con Platone, in prova di che fanno osservare che nel *Sofista* e nel *Politico*, dove questo processo è più abbondantemente adoperato, Socrate non dirige punto la conversazione. Se non che si potrebbe osservare col Grote " che non bisogna di troppo insistere su questa circostanza: i termini coi

---

coscienza del filosofo per sè ed obbiettivamente... In Socrate l'esigenza del sapere esatto e formalmente corretto è ancora un semplice atto di personale energia, un bisogno intrinseco di certezza e di acquiescenza alla normalità di un'opinione chiaramente concepita „. (Antonio Labriola, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele* in *Atti dell'Accademia delle Scienze Morali e politiche di Napoli*, volume sesto, 1871, p. 341-342).

(1) IV, 4, 6.

(2) II, 96 b, 15.

(3) XLIX, 265 D E.

(4) *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, Berlin, 1835-1866, 2. Th. 1. Abth, p. 49 seg.; *Rhein. Mus.* I, 2, p. 147.

(5) *Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegelschen Dialectik*, Erlangen, 1845, 1. Bd., 1. Abth., p. 85, 129.

quali Senofonte descrive il metodo di Socrate (διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα, *Mem.*, IV, 5, 12), sembrano implicare tanto un processo che l'altro: infatti non era possibile tenerli separati con un disputatore così abbondante come Socrate. Platone, senza dubbio, ingrandì e insieme ridusse a sistema il metodo, e soprattutto fece un grande uso del processo di divisione, perchè spinse il dialogo in una ricerca positiva più lungi di Socrate „ (1).

Più della divisione però, di cui, del resto, abbiamo un insigne esempio nei *Memorabili* (IV, 2, 12-18), Socrate ha adoperato il processo della dimostrazione, il cui punto capitale è sempre la formazione dei concetti. Quando egli voleva rendersi conto dell'esattezza d'una definizione, o della necessità di operare in una certa maniera, risaliva al concetto della cosa in discorso, e ne traeva, per via di deduzione, ciò che faceva al caso dato. Senofonte ci avverte che, quando alcuno in qualche cosa contraddiceva a Socrate, senza dire nulla di chiaro e senz'alcuna dimostrazione, questi cercava di fissare il concetto, per esempio, del buon cittadino, se tale era la questione, e poi, applicando questo concetto alle due persone su cui cadeva la questione stessa, ne deduceva quale delle due poteva esser posta nel numero dei buoni cittadini; in questa maniera, conclude Senofonte, agli stessi contradditori si faceva chiara la verità (2). Per convincere Lamprocle, suo figliuolo, ch'egli era ingrato verso la madre, mostrandosi con lei adirato, Socrate gli domandava che cosa fosse l'ingratitudine, e, avutane la definizione, gli mostrava in appresso che, operando in quel modo, egli era veramente nel numero degli ingrati (3). E così egualmente, per far discernere a un generale di cavalleria tutti i suoi doveri, cominciava dal definirne l'ufficio (4); e, per mostrare l'esistenza della divinità, poneva come principio che tutto ciò che serve ad uno scopo, deve avere una causa intelligente (5).

Del resto, Socrate, è facile capirlo, non ha dato la teoria del metodo dimostrativo, o distinto le diverse maniere di dimostrazione. Ciò che va d'essenziale qui, osserva lo Zeller (6), è sempre questo, che il concetto è il termine di paragone a cui bisogna ricondurre

---

(1) *History of Greece*, vol. 12° della trad. fr., p. 267, in nota. Cfr.: Fouillée, *Philosophie de Socrate*, vol. I, p. 86-87.

(2) *Memor.*, IV, 6, 13 e seg.

(3) *Memor.*, II, 2.

(4) *Memor.*, III, 3.

(5) *Memor.*, I, 4.

(6) Op. cit., II, p. 111.

ogni questione, e il criterio con cui si deve risolvere; mentre i procedimenti per giungervi sono più che altro il risultato delle abitudini dialettiche individuali del filosofo.

IV. Risulta da quanto siam venuti dicendo che Socrate, senza avere predecessori a copiare, praticò quello che Aristotele ci presenta come il doppio processo della dialettica, fare della pluralità l'unità e dell'unità la pluralità (1).

Se non che, come fu il primo che si mise per questa via, dovette naturalmente cadere in alcuni errori, derivanti massimamente dal difetto della sua induzione. L'induzione socratica avea, senza dubbio, un valore scientifico, poichè moveva dalla revisione del senso volgare; ma nel suo processo non era sempre rigorosa. Poichè egli non voleva mettere innanzi nulla di suo a persuadere, ma da quanto gli avea concesso il suo interlocutore trarre conseguenze che, per ciò che gli avea concesso, era impossibile a quello non approvare, naturalmente poneva a fondamento dell'esame d'un'opinione un'altra opinione, quanto la prima mal sicura ed incerta; sicchè un'induzione di tal fatta dovea avere molto d'accidentale e di non dimostrato, e tutte le conclusioni e le definizioni che ne derivavano, poggiavano su una base assai sdrucciolevole (2). Inoltre, per il fatto stesso che non svolgeva il suo pensiero se non in una conversazione famigliare, Socrate era costretto a non perdere mai di vista i casi particolari in questione e le esigenze e i bisogni de' suoi interlocutori. Non erano dunque osservazioni complete e passate al cribro d'una critica severa, quelle da cui Socrate traeva i concetti, ma esperienze personali ristrette, opinioni isolate, e, in ogni caso, non mai tali che i suoi interlocutori non lo potessero seguire. Non neghiamo ch'egli cercasse di correg-

(1) *Topic.*, VIII, 14, 164 b, 2.... ἓν ποιεῖν τὰ πλείω ... τὸ ἓν πολλά.

(2) La deficenza del metodo socratico risulta molto chiaramente dalla descrizione che danno Cicerone e Quintiliano dell'induzione di Socrate, la base del suo metodo. " Inductio est oratio quae rebus non dubiis captat adsensionem eius quicum instituta est; quibus adsensionibus facit, ut illi dubia quaedam res, propter similitudinem earum rerum, quibus adsentit, probetur.. Hoc modo sermonis plurimum Socrates usus est, propterea quod nihil ipse adferre ad persuadendum volebat, sed ex eo, quod sibi ille dederat, quicum disputabat, aliquid conficere malebat, quod ille ex eo, quod iam concessisset, necessario approbare deberet ". (Cic., *De invent.*, I, 31, 32). " Illa (sc. inductio) qua plurimum Socrates est usus, hanc habuit viam: cum plura interrogasset, quae fateri adversario necesse esset, novissime id, de quo quaerebatur, inferebat, ut simile concessis ". (Quint., *Orat.*, V, 11).

gere tutto ciò che c'era di contingente nei principi ottenuti in questa maniera, confrontando casi opposti e rettificando esperienze differenti, l'una per mezzo dell'altra, come risulta, ad esempio, dalla definizione del concetto dell'ingiustizia e del concetto del sovrano nei *Memorabili* (1), a cui potrebbe aggiungersi la determinazione delle qualità d'una buona armatura che pure troviamo nei *Memorabili* (2). Ma non si può negare che il più delle volte la sua induzione consistesse in una semplice enumerazione di casi e di fatti, *ubi non reperitur*, come direbbe Bacone, *instantia contradictoria*. Ora, i casi conosciuti in cui apparisce vera una certa legge, non danno spesso il diritto di concludere universalmente; bisogna *interrogare* la natura, bisogna non contentarsi d'un'osservazione passiva, e vedere se nessun caso opposto a quelli si presenti. Per essere in diritto, osserva lo Stuart Mill (3), di concludere che una cosa è vera universalmente, perchè non abbiamo visto mai esempi contrari, bisognerebbe che fossimo anche sicuri che, se questi esempi contrari esistessero, li conosceremmo; e questa sicurezza, nella maggior parte dei casi, non la possiamo avere che a un debolissimo grado, o non la possiamo avere affatto.

A tutto questo aggiungasi il concetto unilaterale ed esclusivo che Socrate s'era fatto della filosofia, per cui questa non deve in alcun modo occuparsi del fatto naturale; e si rammenti che l'induzione trova la sua più completa applicazione nello studio del fatto naturale appunto. Per ultimo si osservi collo Zeller (4) che, se Socrate comprendeva e formulava nettamente la necessità di ricondurre ogni cosa al suo concetto, e il principio della conoscenza per concetti era per lui come un postulato, quanto al modo però e alla forma di questa riduzione e ai procedimenti logici che esige, egli non li elaborò mai in modo da farne una dottrina, e " non li troviamo ancora presso di lui che allo stato di applicazione immediata d'un'attitudine personale „.

Comunque sia, noi dobbiamo riconoscere in Socrate il primo autore di quella tendenza all'analisi e alla generalizzazione, che faceva gli uomini atti singolarmente a rendersi conto di quanto facevano o dicevano, e il precursore di Platone e di Aristotele; il quale ultimo massimamente, col suo sistema comprensivo di logica formale, non solo ebbe un valore straordinario per i procedimenti

(1) IV, 2, 11 e seg.

(2) IV, 10, 9 e seg.

(3) *Logique déductive et inductive*, vol. I, p. 353.

(4) Op. cit., II, p. 102.

e le controversie del tempo suo, ma ancora, penetrando a poco a poco negli spiriti di tutti gli uomini colti e perfezionandone le facoltà ragionatrici, contribuì a formare quello che ha di esatto e di eminentemente scientifico il pensiero moderno (1).

(1) Vedi, per più larghe notizie, il mio *Metodo di filosofare di Socrate* nei citati *Saggi filosofici*.

CAPITOLO III

La virtù e il sapere.

I. S'è visto quale importanza avesse nella filosofia di Socrate il sapere. Tutta la sua vita fu rivolta a fare che l'uomo acquistasse un sapere cosciente, divenisse un essere fortemente razionale; la razionalità, il sapere l'avrebbero fatto onesto, virtuoso, utile a sè, agli amici, alla città; l'avrebbero fatto uomo veramente, nel significato più nobile di questa parola; dalla piena fioritura della mente sarebbe derivata la bontà del volere, dalla maturità dell'intelligenza la maturità della persona umana tutta intera.

Il principio generale della morale di Socrate non poteva essere, dunque, che questo solo: la morale è sapere, la virtù è sapere. Che cosa era giovato alla morale il fondamento dell'autorità e della tradizione? Al primo attacco dello scetticismo questo fondamento si era sfasciato; la Sofistica avea, si può dire, converso tutti i suoi sforzi a sfasciarlo, e c'era riuscita; del vecchio edificio non rimanevano che le rovine, venerande ancora, ma rovine pur sempre. Era necessario un fondamento più saldo, capace di resistere ad ogni specie di attacchi; e non poteva essere che il sapere; gli stessi sofisti, poichè si proclamavano maestri di sapere, avrebbero dovuto, non foss'altro per coerenza, rispettare questo fondamento. Il sapere era tanto più necessario come fondamento di moralità, in quanto che gli uomini stessi più insigni per virtù, essendone privi, oltrechè non sapevano render conto a se stessi della loro virtù, non erano in grado di trasmetterla e comunicarla ai loro figli, per via d'insegnamento (1), e, quindi, rimaneva interrotta quella serie d'uo-

(1) È uno dei lamenti che fa Socrate più di frequente.

mini virtuosi in una stessa famiglia, che sarebbe stata una delle più salde garanzie di vita ordinata e felice nella città.

La morale, la virtù è, dunque, sapere per Socrate; solo in una scienza chiara e certa l'uomo può trovare la regola della sua condotta. Intendiamoci però: il sapere non è soltanto condizione di moralità per Socrate; è addirittura la moralità tutta intera: mancando il sapere, non già che ci sia, per lui, solo virtù imperfetta, ma non c'è virtù affatto. La virtù non è l'accordo fortuito della nostra condotta coll'ideale del bene; posto che un uomo faccia bene, senza cercare il bene, senza averne alcuna conoscenza, si dirà che ha buona fortuna, εὐτυχία, non si dirà che sia buona la sua azione, εὐπραξία. Nell' agricoltura, nella medicina, nella politica operano bene, εὖ πράττουσι, quelli che sanno e curano appunto l'agricoltura, la medicina, la politica; nella virtù, egualmente, operano bene quelli che sanno e curano la virtù (1).

II. Ogni virtù è un sapere speciale: la giustizia è un sapere come convenga comportarsi nei rapporti cogli uomini (2); la pietà, un sapere come convenga comportarsi nei rapporti cogli dei (3); la fortezza, un sapere come convenga comportarsi di fronte ai pericoli (4); e così egualmente ogni altra virtù è un sapere ciò che la virtù ha per oggetto. È possibile che l'uomo sappia ciò che conviene fare e non lo faccia? Socrate non lo crede. Il sapere trionfa d'ogni ostacolo; dov'esso regna veramente, non è possibile che possa regnare insieme una cosa diversa, come sarebbe l' operare contrariamente ad esso. " I più, dice Socrate nel *Protagora* (5), hanno della scienza un cosiffatto parere, che ella già non sia una forte cosa nè imperatoria, nè regia;..... anzi spesso, quantunque l' uomo possieda la scienza, pure non lo governi la scienza, ma qualcos'altro, a volte lo sdegno, a volte il piacere, a volte il dolore, e alcuna volta l' amore, e spesso la paura, facendosi della scienza quel concetto che d'uno schiavo, tirata in qua e in là da

(1) Senof., *Memor.*, III, 9, 14-15.... τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι, τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω ....,

(2) *Memor.*, IV, 6, 6.

(3) *Memor.*, IV, 6, 4.

(4) *Memor.*, IV, 6, 11; Plat., *Protag.*, XXXIX, 360 D; Plat., *Lach.*, XXII, 194 E.

(5) XXXV, 352 B C; trad. Bonghi. Cfr: Arist., *Eth. Nic.*, VII, 3, in principio; *Eth. Eud.*, VII, 13, in fine.

tutti gli altri moventi dell'animo. Ora, a te pare egli il simile della scienza, o, invece, che la sia una bella cosa, e al caso di governare l'uomo, e che, quando uno conosce il bene e il male, non si lascierebbe mai sforzare da nulla a fare altro da quello che la scienza comanda, e la intelligenza basti a venire in aiuto all'uomo? „. “ Re e comandanti, dice ancora Socrate altrove, non sono già quelli che tengono gli scettri, τὰ σκῆπτρα ἔχοντας, o quelli che siano stati eletti da gente pur che sia, o quelli che abbiano ottenuto il potere mediante sorteggio, o quelli che l'abbiano avuto colla violenza o coll'inganno, ma sì quelli che *sanno comandare*, τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν „ (1).

Il sapere è comando, adunque, nè si può operare contrariamente ad esso; sapere che cosa sia virtù è, perciò, già essere virtuoso. “ Chi *sa* in qual modo conviene onorare gli Dei, non giudicherà, certamente, che *convenga far questo in modo diverso da quello ch'egli sa.* — No, davvero. — E c'è alcuno che onori gli Dei in *modo diverso da quello ch'egli giudica conveniente*? — Nol credo. — Ma chi onora gli Dei nel modo conveniente, è uomo pio. — Certamente. — Uomo pio, adunque, potremmo definir rettamente *chi sa* le disposizioni delle leggi riguardo agli Dei, τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδώς „ (2). “ Coloro che fanno le cose comandate dalle leggi, fanno le cose giuste e tali quali si conviene. — E come no? — E non è egli vero che quelli che fanno cose giuste, sono giusti? — Così credo. — Or credi tu che alcuni possano obbedire alle leggi, *non sapendo*, μὴ εἰδότας, quello che le leggi comandino? — Non io, certamente. — E credi tu che uno il quale *sa* che cosa convien fare, possa giudicare *che convenga non farlo*? — Nol credo. — E conosci tu qualcuno che *faccia cose diverse da quelle che egli giudica conveniente fare*? — No. — Coloro, adunque, *i quali sanno*, εἰδότες, ciò che le leggi comandano riguardo agli uomini, fanno le cose giuste. — Senza alcun dubbio..... — Rettamente, adunque, definiremmo giusti coloro *che sanno*, τοὺς εἰδότας, ciò che le leggi comandano riguardo agli uomini „ (3).

La ragione di questo potere imperatorio che s' accompagna al sapere, di questa specie di sovranità intellettuale, onde altri non può fare diversamente da quello che sa doversi fare, sta, per Socrate, in questo, che il bene, vale a dire, appunto quello che convien fare, si rivela all'uomo come il suo interesse supremo ed egli

(1) *Memor.*, III, 9-10.
(2) *Memor.*, IV, 6, 3.
(3) *Memor.*, IV, 6, 6.

non può andar contro il suo interesse. " Io credo, osserva Socrate, che tutti, preferendo fra le cose possibili quelle che stimano a sè più utili, προαιρουμένους ..... συμφορώτατα αὐτοῖς, queste facciano e non altre ". " Le cose giuste, aggiunge, e in generale tutte quelle che si fanno con virtù, sono belle e buone, καλά τε κἀγαθά; nè coloro che le sanno, τοὺς ταῦτα εἰδότας, potrebbero mai preferire qualche altra cosa in luogo di queste, ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι " (1). Pur gli si obbietta che ci sono degli uomini che sanno quello che convien fare e tuttavia fanno il contrario; ma Socrate risponde che costoro non che sapere, sono, anzi, addirittura ignoranti di ciò che convien fare e insensati, ἄσοφοι καὶ ἀκρατεῖς (2). È possibile che uno voglia il proprio male? Eppur lo vorrebbe quando, sapendo ciò che convien fare, che, cioè, è bene per lui, facesse il contrario. La malvagità, adunque, il vizio, è sempre effetto d'ignoranza; la malvagità volontaria non può darsi, perchè dovrebbe darsi anche l'infelicità volontaria, allora. " Non v'ha sapiente che pensi che uomo al mondo pecchi di suo buon grado, ἑκόντα, ovvero di suo buon grado faccia brutte e cattive cose; ma ognuno sa bene che tutti quelli che fanno cose brutte e cattive, le fanno loro malgrado, ἄκοντες " (3). Chi desidera il male, non lo desidera come male, ma giudicando che sia un bene; desiderare il male sapendo che è male, vorrebbe dire desiderare di essere misero e infelice, il che certamente non accade a nessuno (4). " Non ha luogo nell'umana natura, ἐν ἀνθρώπου φύσει, volere andare incontro, ἐθέλειν ἰέναι, a ciò che uno creda male, anzichè al bene; e, quand'altri sia costretto a scegliere di due mali l'uno, non mai sceglierà il maggiore, potendo il minore " (5).

III. E Socrate è tanto persuaso che il sapere sia fondamento e sorgente d'ogni condotta morale, e l'ignoranza d'ogni colpa, che giunge fino a sostenere che, quando fosse possibile fare il male sapendo di farlo e, quindi, volontariamente e di proposito deliberato, sarebbe ciò meglio che farlo per ignoranza e, quindi, involon-

(1) *Memor.*, III, 9, 4-5.

(2) *Memor.*, III, 9, 4. Cfr. la nota che pone il Bertini a questo luogo di dubbia interpretazione, nella sua traduzione dei *Memorabili*; e cfr. anche ciò che ne dice il Gomperz, Op. cit., vol. II, lib. IV, cap. IV, p. 59-60.

(3) Plat., *Protag.*, XXXI, 345 D E. Cfr.: Arist., *Magn. Mor.*, I, 9, 1187 a, 7-10; *Eth. Nic.*, III, 5, 1113 b, 14; *Eth. Eud.*, II, 7, 1223 b, 6-7.

(4) Plat., *Menone*, X, 77 B - 78 A.

(5) Plat., *Protag.*, XXXVIII, 358 D. Cfr. anche 358 B C.

tariamente. In quest'ultimo caso infatti, mancando il sapere, mancherebbe la prima condizione dell'operare moralmente; nel primo, invece, questa condizione ci sarebbe, e chi opera non verrebbe meno ad essa che accidentalmente; cioè, insomma, nell'ultimo caso l'immoralità sarebbe insanabile e l'uomo irremissibilmente perduto, nel primo, invece, resterebbe sempre la speranza che egli potesse rialzarsi, operando moralmente. Ecco il ragionamento che fa Socrate in Senofonte per provare questo suo asserto. " Di coloro che ingannano gli amici a loro danno, quale dei due è più ingiusto: chi fa questo volontariamente, o chi lo fa involontariamente, ὁ ἑκών ἢ ὁ ἄκων? — Più ingiusto è chi inganna volontariamente, che non chi involontariamente, risponde Eutidemo. — Ma ti pare che ci sia un insegnamento e una scienza del giusto, μάθησις καὶ ἐπιστήμη, come delle lettere? — A me sì. — E chi giudichi tu più letterato, chi volontariamente scriva e legga male, o chi involontariamente? — Chi volontariamente, io; perchè potrebbe, quando volesse, fare ciò bene. — Adunque chi volontariamente scriva male, sarebbe letterato; chi involontariamente, illetterato. — Come no? — Ora, il giusto chi lo sa, quegli che volontariamente mentisce ed inganna, o chi involontariamente? — È chiaro, chi volontariamente. — Tu dunque dici più letterato quello che sa le lettere di quello che non le sa? — Sì. — E più giusto chi sa il giusto di quello che non lo sa? — Pare " (1). Ma a questo punto Eutidemo si confonde e la conversazione prende un'altra piega, e la conclusione rimane come in sospeso, per quanto non possa essere, è ben chiaro, che quella che Socrate vuole. Più esplicito ragionamento troviamo nell'*Ippia minore* di Platone. " Grandemente io bramo, o Ippia, di venire considerando ciò di che or ora abbiamo discorso: se, cioè, sia da fare maggiore stima di chi pecca di proposito deliberato, ovvero di chi, senza il concorso della sua volontà ". E Socrate prova dapprima che di due cavalli " quello è migliore che corre lentamente, se il voglia, di quello che corre lentamente, pur nol volendo "; poi, che è miglior lottatore " chi fa male e lungamente la parte sua per deliberato animo, di chi la faccia egualmente male, senza che il voglia "; e così per tutti gli esercizi del corpo, per l'arte del canto, per i piedi, per gli occhi, per le orecchie, per la bocca, esser da preferire ciò che, volendolo, faccia difetto, a ciò che, non volendolo. " Non è chi sia meglio conformato del corpo, che può fare ambedue le parti, e del forte e del debole, e del deforme e del bello; tanto che, quanto al caso dei brutti atti del

(1) *Memor.*, IV, 2, 19-20.

corpo, di sua volontà li faccia chi meglio è conformato, mentre, pur senza volerli fare, chi è deforme? „ " E quanto alla voce, quale dici migliore, quella che volontariamente stona, o quella che involontariamente? „ " E quali piedi sceglieresti tu d'avere, piedi che zoppicassero, quando lor piacesse di zoppicare, ovvero, quando non lo volessero? „ " E quali occhi preferiresti, tali che si potesse, volendo, travedere e vedere confusamente, o tali che ci facessero vedere così, involontariamente? „. " Una sola e identica ragione, adunque, vale per tutto ciò, sian le orecchie, il naso, la bocca e gli altri sensi tutti; che, cioè, non siano da scegliere quelli che, pur nol volendo, fan difetto, e, invece, sian da preferire come buoni quelli che possono far difetto, se vogliono „. E altri esempi aggiunge Socrate in buon numero, dell'arciere, che è da preferire come migliore, quando non colpisce il segno volontariamente che quando non lo colpisce involontariamente; della medicina, che è da ritenere ben più progredita, quando nelle sue cure volontariamente sbaglia che quando sbaglia, pur non volendolo; del servo, che preferiremmo come più buono, se manchi volontarianente al suo dovere, che se manchi in ogni caso, senza il concorso della sua volontà. Ippia però non sa acconciarsi alla conclusione di Socrate: " Sarebbe in vero un tremendo caso, o Socrate, se chi faccia deliberatamente ingiustizia avesse da ritenersi migliore di chi la fa, pur senza volerlo „. Ma Socrate gli osserva: " E pure questo è messo in aperto da ciò che siam venuti dicendo „; e aggiunge poi, a una nuova protesta del suo interlocutore di non poter concedergli quella strana conclusione: " Neppur io la posso concedere a me stesso, o Ippia; ma pure ciò di necessità risulta da' nostri discorsi „ (1).

Le quali parole di Socrate vanno attentamente considerate. Alcuno, a sentirlo sostenere che chi pecca sapendolo e di proposito deliberato, se pur v'è (2), è migliore di chi pecca ignorando e involontariamente, potrebbe credere, tanto è paradossale la cosa, che egli parli ironicamente, come tante altre volte, per confondere il suo interlocutore o, comechessia, per tentarlo, ma non esprima il suo vero modo di vedere. Il fatto è, invece, ch'egli parla colla più grande serietà del mondo, e l'ironia, se mai, non è che nella forma e nel modo in cui parla. Per quanto a Socrate stesso possa ripugnare

---

(1) Plat., *Ipp. min.*, XVI-XVIII, 373 C - 376 B.

(2) Secondo la dottrina socratica non può essere ammesso se non provvisoriamente soltanto che altri pecchi in cognizione di causa e con proposito deliberato; e Socrate, infatti, solo provvisoriamente ciò ammette.

la sua sentenza; per quanto egli veda che si discosta dal comune modo di pensare e che ha contro di sè la pratica della vita e la legge stessa; per quanto, appunto per ciò, egli dubiti alcune volte e gli paia fin vera la sentenza contraria (1), la logica del sistema gli si impone: ammesso che la virtù è sapere e il vizio ignoranza, non si può non ammettere ciò che da questo principio deriva logicamente, che chi pecca sapendo e volontariamente, sia migliore di chi pecca ignorando e involontariamente. Non è il sapere la condizione della moralità, anzi la moralità stessa, e l'ignoranza, la condizione del vizio, anzi, il vizio stesso? Il saper di peccare, adunque, vale ben più che l'ignorare di peccare: chi vuole essere conseguente, deve accettare questa conclusione; e Socrate l'accetta.

IV. Soltanto però, poichè in ogni modo gli ripugna e non l'accetta che come conseguenza logica di un principio, non era il caso di vedere se, appunto, fosse storto il principio di cui è conseguenza, o, se non storto affatto, almeno unilaterale ed esclusivo? Poichè è anche noto che a Socrate non sfuggiva, non poteva sfuggire, che non sempre chi sa quello che convien fare, lo fa per ciò solo che sa; sicchè non il solo sapere doveva apparirgli condizione di moralità, ma il sapere con qualche altra cosa. Quest'altra cosa però, o queste altre cose, al pari del sapere condizioni di moralità, Socrate non cercò: gli parve che il sapere potesse bastare da solo alla grand'opera, e lo concepì come dotato d'un'efficacia operativa irresistibile. Si può possedere il sapere veramente e non operare conformemente ad esso? Se non si opera conformemente al sapere, vuol dire che questo non è sapere veramente, ma una parvenza di sapere. Il sapere è, insieme, azione; fate che il sapere sia solamente luce senza calore; fate che illumini, ma non riscaldi e non vivifichi nello stesso tempo; fate che rimanga come in un'altezza solitaria dello spirito, ma non penetri tutto lo spirito e non lo domini e non lo informi di sè; e non avrete più il sapere; e la luce sua cesserà di esser luce, o sarà tutt'al più quella luce scialba che di notte, nelle incertezze della via, non guida, confonde, piuttosto, il viandante.

E confessiamo che più nobile, più alta concezione del sapere non può darsi che questa di Socrate. D'altra parte, non sono i difetti dell'intelletto che distruggono l'unità del carattere; non è la man-

---

(1) " Certo, alle volte, parmi vera anche la sentenza contraria; e tra le due sentenze io mi vo dubitando incerto, a cagione sicuramente della mia ignoranza ": così dice Socrate nell'*Ippia Minore*, XV, 372 D.

canza di chiarezza nei concetti e nelle convinzioni, che rende il carattere debole, che ne paralizza la resistenza e procura una facile vittoria ai malvagi appetiti? E non dovea apparire strano a Socrate che gli uomini possiedano o si sforzino di possedere idee chiare intorno ai rapporti dei fini e dei mezzi, quando si tratta di cose secondarie della vita, e, invece, non se ne curino, quando si tratta d'interessi più alti, la loro salute stessa o la loro rovina? Questo contrasto dovea fargli la più grande impressione. Poichè in tutte le arti e in tutti i mestieri la diffusione di concetti chiari conduce all'abilità e al successo, egli pensava che, adunque, il medesimo progresso si otterrebbe quando la condotta degl'individui e la direzione della comunità fossero illuminate da un'intelligenza chiara e sottoposta a regole precise. Qui sta la ragione della dottrina di Socrate, qui sta l'elemento di verità in essa contenuto (1). Ma essa fa assegnamento su una natura umana troppo perfetta, su una natura umana, quindi, che non è la vera. Socrate dice che sarebbe terribile che là dove è la scienza, dominasse qualche altra cosa (2). Ma il fatto è questo non meno; dove è la scienza domina talora qualche altra cosa: il piacere, il desiderio, la passione che trascinano la volontà, mancipio, questa volta, non già della scienza, ma di ciò che alla scienza è più contrario. Di questi elementi, tanto potenti nella natura umana, è da tener conto adunque, chi voglia abbracciarla nella sua interezza, chi voglia studiarla com'è veramente, non in qualche parte sola, per quanto la più perfetta. Socrate, quindi, è esclusivo, unilaterale, nella sua dottrina della virtù (3).

---

(1) Cfr. GOMPERZ, Op. cit., vol. II, lib. IV, c. IV, § 1, p. 54-55.

(2) ARIST., *Eth. Nic.*, VII, 2, in principio: ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὔ φασί τινες οἷον τε εἶναι (ἀκρατεύεσθαι)· δεινὸν γάρ, ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 13, in fine.

(3) " La perspicuità formale del concetto della virtù, osserva qui con acutezza il LABRIOLA (Op. cit., p. 417-419) esaurisce tutto l'interesse scientifico di Socrate, e segna il limite della sua ricerca. In questa posizione si scorge evidentemente un difetto cardinale, che consiste nella insufficienza del concetto del sapere per spiegare ed intendere che cosa sia la virtù, e come si formi e si sviluppi..... L'incongruenza logica fra le due sfere dell'azione e del sapere è tanto patente, che Socrate stesso, e forse senza avvedersene, fu costretto ad ammettere degli elementi estrarazionali, affermando che ogni virtù derivi dall'esercizio (*Memor.*, II, 6, 39) ed ammettendo che le naturali disposizioni conferiscano molto alla virtù del coraggio (*Memor.*, III, 9, 1). Ma, come mancavagli ogni notizia del problema psicologico, e l'uso affatto occasionale della induzione non l'avea fornito di un istrumento logico completo e perfetto, così avvenne che l'osservazione positiva di queste circostanze reali non divenne argomento per correggere la falsa ed astratta opinione che la virtù sia identica al sapere ".

Spettava a Platone e specialmente ad Aristotele correggerla poi ed allargarla.

Per verità, Platone dovette per un certo tempo non discostarsi affatto dalla dottrina del maestro. I dialoghi del periodo socratico non fanno che esporla e difenderla strenuamente, senza accennare a nuovi punti di vista. Il *Protagora* stesso che si ferma a lungo sulla lotta fra la scienza e il piacere e sulla dottrina che siano il piacere e il dolore, non già la scienza, che determinano l'atto umano, e accenna quindi a nuovi punti di vista, finisce collo spiegare ingegnosamente che in ogni caso è sempre la scienza che la vince, sempre la scienza che determina l'atto umano. Il piacere e il dolore non si devono considerare come fatti istantanei e passeggeri della nostra natura sensitiva, bensì come effetti previsti dalla mente ed aspettati, a ciascun suo atto, dall'uomo dietro un giudizio della natura dell'atto stesso. Ha coraggio, ad esempio, non chi sprezza il dolore attuale, ma chi lo sprezza ragguagliandolo con tutti i piaceri di qualunque indole, che la paura di codesto dolore gli farebbe perdere; e perciò è un atto razionale, un giudizio, quello che determina l'atto umano, un giudizio di più e di meno, ovvero di misura; dove si misuri bene, l'atto è virtuoso; dove male, vizioso. " Quando tu pesi piaceri contro piaceri, scrive Platone, s'ha a prendere sempre i maggiori e i più; quando dolori contro dolori, sempre i meno ed i più scarsi; ma quando piaceri contro dolori, se le pene si vedano superate da' piaceri, o sia le vicine da' piaceri lontani o sia le lontane da' piaceri vicini, si deve pur fare quell'atto in cui si trovi questo eccedente; ma quando, invece, i piaceri siano superati dalle pene, non si deve fare „. Sicchè, conclude, la salvezza della vita dipende sempre da una scienza, dalla scienza del misurare, μετρητική, e peccano per difetto di questa scienza, cioè, insomma, per ignoranza, quelli che peccano nella scelta dei piaceri e dei dolori, vale a dire dei beni e dei mali; e il lasciarsi sopraffare dai piaceri, come volgarmente si dice, significa questo, in ultimo: " un'ignoranza e della più grande „ (1).

Ma successivamente il pensiero di Platone venne come modificandosi ed allargandosi: certo è che nei dialoghi della maturità egli tien conto non soltanto del sapere, nella virtù, e non soltanto dell'ignoranza, nel vizio. Il sapere, il vero sapere, è ancora sempre onnipotente e trascina la volontà; quando si sa davvero quello che è bene, non si può non volerlo e non farlo; ma ci può essere anche la semplice *credenza* nella bontà d'una cosa, la semplice

(1) Vedi nel *Protagora* il cap. XXXVI e specialmente il XXXVII.

opinione, δόξα; e questa non trascina certamente e vittoriosamente la volontà; lascia invece sussistere nell'anima un'incertezza che permette la molteplicità delle risoluzioni e quindi anche il male. Nell'anima non bisogna vedere soltanto la ragione, la ragione pura, immobile; nell'anima c'è anche una parte irragionevole, dovuta alla sua unione col corpo, e quindi quell'attività mobile e cieca in se stessa, che si traduce per via della passione e dell'energia. La fusione dell'elemento ragionevole e dell'elemento irragionevole nell'anima, produce come uno stato di sapere intermedio, che non è vero sapere, ma *opinione,* e uno stato di volontà intermedio, che rende possibile la colpa. L'elemento irragionevole dell'anima ha, di conseguenza, la sua parte legittima nella virtù e nel vizio. La virtù non è più semplicemente sapere, non è più semplicemente ragione, ma piuttosto uno stato abituale dell'elemento irragionevole conforme a ragione, una subordinazione dell'elemento irragionevole alla ragione, un'armonia fra loro; come, d'altra parte, il vizio non è piò semplicemente ignoranza, ma contrasto, disarmonia fra l'elemento ragionevole e l'elemento irragionevole; contrasto, disarmonia che, impedendo il vero sapere, rende con ciò stesso possibile la colpa. Questa nuova forma della dottrina platonica si trova massimamente nel *Sofista*, nella *Repubblica,* nelle *Leggi* (1).

Ma Aristotele specialmente si discosta dalla dottrina di Socrate, e la corregge e l'amplifica.

Aristotele dice esplicitamente che in riguardo alla virtù il sapere poco o niente ha di forza, μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει (2); che, quand'anche si sappia ciò che è buono e giusto, non per questo si diventa abili a farlo (3); e attacca direttamente Socrate, e lo nomina, là dove afferma che la sentenza: " nessuno che giudichi rettamente, opera mai contro il meglio, e, se lo fa, lo fa per ignoranza ", mette in dubbio cose che manifestamente si vedono, contraddice all'esperienza quotidiana, ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς (4). La virtù non è sapere, aggiunge, sebbene non sia senza sapere; e Socrate era nel vero quando credeva che la virtù non fosse senza sapere, era in errore quando affermava che la virtù fosse sapere (5). Il sapere necessario alla virtù non è il sapere teoretico, è il sapere pratico; in morale non si tratta di co-

(1) Vedi Parte I, cap. III, p. 33, di questo mio *Socrate.*
(2) *Eth. Nic.*, II, 4, 1105 b, 2-3.
(3) *Eth. Nic.*, VI, 12, 1143 b, 18-25.
(4) *Eth. Nic.*, VII, 2, 1145 b, 25-28.
(5) *Eth. Nic.*, VI, 13, 1144 b, 17-21.

noscere che cosa sia la virtù, ma come questa si generi, e come si deva operare per diventar buoni (1). Chi, anzichè operare il bene, si contenti di ragionare intorno ad esso, e creda, per questa via, di diventar buono, fa come quegli ammalati che ascoltano bensì con attenzione i consigli del medico, ma si guardano poi dal tradurre in atto cosa che sia stata loro imposta (2). La virtù suppone ben altri elementi oltre il sapere: suppone la natura sensibile e appetitiva dell'individuo, l'abitudine acquistata coll'esercizio e coll'uso, la preelezione o la volontà libera, la intenzione onesta, la fermezza d'animo e la costanza (3). È ben vero che in tutto ciò ha parte grande il sapere; ma il saper pratico, come si diceva, non il saper teoretico, la ragione *pratica*, come la chiama Aristotele, non la ragione teoretica. Lo scopo della ragione pratica è ancora la verità, ma non la verità considerata teoreticamente, bensì la verità in quanto serve al fine pratico di rettificare l'appetito, di misurarlo, di regolarlo, di tracciargli la via che deve seguire; l'appetito è una forza cieca ed ha bisogno di essere illuminato e guidato dalla ragione (4). Appunto, l'appetito illuminato e guidato dalla ragione è la volontà; e la volontà ha, nell'operare, la massima importanza, tanto che Aristotele, nel rispetto morale, considera questa come il principio che costituisce in proprio l'uomo, ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος (5). L'uomo apparisce appena si manifesta la volontà e il potere di deliberare fra due partiti e di decidersi per l'uno di essi, escludendo l'altro. Sta qui la nota distintiva che lo eleva al di sopra degli animali e lo separa da essi (6).

---

(1) *Eth. Nic.*, II, 2, 1103 b, 26-30; X, 9, 1179 a, 35, 1179 b, 1-4.

(2) *Eth. Nic.*, II, 4, 1105 b, 12-18.

(3) Vedi specialmente *Eth. Nic.*, II, 4, 1105 *b*, 28-33 e altri luoghi sparsamente.

(4) *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a, 22-31.

(5) *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b, 4-5.

(6) *De Part. anim.*, IV, 10, 686 a, 28-31. Cfr., per ciò che riguarda le critiche e le modificazioni recate da Aristotele alla dottrina di Socrate, la mia *Dottrina della virtù in Aristotele*, in *Saggi filosofici* citati, p. 323-338.

CAPITOLO IV.

Unità della virtù. Insegnamento di essa.

I. Poichè, ogni virtù, secondo Socrate, sta nel sapere, nel sapere il bene in un determinato campo, non si danno, per lui, veramente virtù molteplici, diverse fra loro, com'è credenza comune, ma tutte, in fondo, si riducono ad una; il sapere le armonizza, le unizza, anzi; non c'è che una virtù fondamentale, abbracciante in sè tutte le altre: la scienza stessa, o la sapienza, ἐπιστήμη, σοφία; la scienza, la sapienza del bene.

In Senofonte, come spesso accade, questo pensiero di Socrate dell'unità della virtù non è espresso esplicitamente, per quanto risulti evidente non meno dal complesso dei *Memorabili* (1); in Platone, invece, è oggetto di larga dimostrazione. La tesi principale del *Protagora* è appunto questa: mostrare che la virtù è qualcosa d'unico e d'identico e che le singole virtù non sono che forme, aspetti, determinazioni di quest'unica cosa, anzi nomi diversi di essa. " La virtù è ella una unica cosa, domanda, in questo dialogo, Socrate a Protagora, e sono sue parti la giustizia

(1) Consulta, tuttavia, in particolare *Mem.*, III, 9, 4, in cui s'identificano σωφροσύνη e σοφία, e IV, 6, 7, in cui s'identificano ἐπιστήμη e σοφία. « Ἐπιστήμη ἄρα σοφία ἐστιν; — Ἔμοιγε δοκεῖ ». — Qui però si aggiunge tosto che, come non è possibile saper tutto, τὰ ὄντα πάντα ἐπίστασθαι, non è possibile esser in tutto sapiente, πάντα σοφὸν εἶναι, e che solo quello che uno sa, in questo è sapiente, ὅ ἄρα ἐπίσταται ἕκαστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν. Quest'aggiunta però non vuol dire, osserva lo ZELLER (Op. cit., II, 122, nota 1ª), che si potesse possedere il sapere nel quale risiede una virtù, e mancare di quello che ne costituisce un'altra.

e la saviezza e la pietà, ovvero sono questi tutti nomi della stessa unica cosa? — A questo, Socrate, è facile il rispondere che della virtù, la quale è una sola, sono parti quelle che tu dici. — Forsechè le son parti, come le parti del viso, la bocca, il naso, gli occhi, gli orecchi; ovvero alla maniera delle parti dell'oro, le quali non differiscono in nulla l'una dall'altra, eccetto che di grandezza e di piccolezza? — A quella prima maniera, Socrate, mi pare; a quella in cui le parti del viso si riferiscono a tutto il viso. — E ora gli uomini prendono essi, di coteste parti della virtù, chi l'una chi l'altra, ovvero è necessario, quando uno ne abbia preso una, che le abbia tutte? — Oibò, Socrate; poichè molti sono coraggiosi, ma ingiusti; ovvero anche, giusti, ma non sapienti. — Sicchè queste sono anche parti della virtù, la sapienza e il coraggio? — Più di ogni altra, per fermo; anzi, la sapienza è la maggiore delle parti. — E ciascheduna di queste parti è diversa dall'altra? — Sì. — Ed ha ella ciascheduna anche una sua propria funzione, come le parti del viso? L'occhio non è come gli orecchi, nè la sua funzione è la stessa; e nessuna, neanche, delle altre parti è come l'altra, nè nella sua funzione, nè nel resto. Ora, è egli così anche per le parti della virtù, che l'una non sia come l'altra, nè in se medesima, nè nella sua funzione? O è pur chiaro che deve essere così, se il paragone calza? — Ma è così, Socrate. — Per conseguenza, non vi è altra parte della virtù che sia come la scienza, o come la giustizia, o come il coraggio, o come la saviezza, o come la pietà. — Non vi è „ (1). Ma il sofista non ha ponderato abbastanza le sue risposte; Socrate gliele ribatte ad una ad una nell'esame che imprende poi e che occupa, con qualche interruzione, il resto del dialogo. Le virtù non sono come le parti di un tutto, diverse dal tutto e tra loro: esse, invece, s'identificano fra loro e col tutto: chi ha una virtù, ha anche le altre; sarebbe strano che in una parte della sua attività l'uomo possedesse la scienza del bene, e non la possedesse poi nelle restanti (2).

E a questa dottrina non fa opposizione che ci sia diversità di persona, di età, di sesso, quindi diversità di disposizioni per la virtù, a seconda, appunto, della diversità della persona, dell'età, del sesso. In tutti c'è sempre un solo e medesimo principio fondamentale, che fa che la condotta sia virtuosa; in tutti c'è qualche cosa di unico, per cui la virtù è virtù; la virtù, in quanto virtù, non

---

(1) *Protag.*, XVII-XVIII, 329 C-330 B; trad. Bonghi.

(2) Anche nel *Lachete*, XXVII - XXIX, 198 A - 199 D, è trattata la questione dell'unità delle virtù.

differirà, si trovi essa in un giovine o in un vecchio, in una donna o in un uomo. Della virtù è da dire quello stesso che della sanità e della forza; in quanto sanità e forza, esse non differiscono, in qualunque persona si trovino (1). Quello che preme in tutti è che le disposizioni naturali diverse non siano abbandonate a loro stesse, ma si coltivino, invece, e si disciplinino mediante l'esercizio e l'insegnamento: appunto, l'esercizio e l'insegnamento fanno che le disposizioni naturali non rimangano infruttuose, ma si traducano in virtù coscienti di sè. Alla questione quindi che gli si fa, se il coraggio e, in genere, la virtù sia un dono di natura o si possa insegnare, Socrate risponde dapprima che, come un corpo è fatto da natura più robusto d'un altro ai travagli, così anche un'anima è per natura più gagliarda d'un'altra contro le paure, e che, in generale, in ogni cosa son gli uomini differenti per natura, **φύσει διαφέροντας ἀλλήλων**; ma aggiunge poi tosto che ogni disposizione naturale al coraggio, **πᾶσαν φύσιν πρὸς ἀνδρείαν**, si accresce mediante l'istruzione e l'esercizio, e tutti, siano i più favoriti o i meno favoriti dalla natura, hanno bisogno d'istruirsi ed esercitarsi in quello in cui vogliano riuscire valenti (2).

II. L'insegnamento della virtù è una delle cose su cui Socrate ha insistito di più, ed è, del resto, la conseguenza immediata della sua dottrina che la virtù si riduca, in ultimo, alla scienza. È ben vero che egli in proposito ha anche sollevate alcune difficoltà. Se codesta virtù s'insegna, come avviene che uomini quali Pericle, Aristide, Temistocle, buoni e valenti in ogni genere di virtù e in quella specialmente di reggere gli Stati, non hanno fatto tali anche i loro figli, che riuscirono, invece, inetti e dappoco? Perchè costoro, mentre hanno insegnato o fatto insegnare ai loro figliuoli tante altre cose meno importanti, avrebbero tralasciato proprio questa che è di tutte la più importante, l'arte per cui si governa se stessi e gli altri? È possibile che i padri non vogliano render virtuosi i loro figli, che invidiino loro quel bene per cui essi son famosi e lodevoli, se pur può trasmettersi per via d'insegnamento? (3). E come avviene ancora, se codesta virtù s'insegna, che i maestri di essa, i sofisti, temano l'ingratitudine dei loro discepoli, cioè una specie d'ingiustizia? Non sarebbe irragionevole che uomini fatti giusti e

(1) PLAT., *Menone*, III-IV, 71 D - 73 C. Cfr.: ARIST., *Polit.*, I, 13, 1216 a, 20.
(2) *Memor.*, III, 9, 1-3.
(3) Cfr.: PLAT., *Protag.*, X, 319 E-320 B.; *Menone*, XXXI-XXXIV, 93 A - 94 E.; *Lachete*, II - III, 179 B - 180 C.

dabbene, uomini che per opera del maestro hanno cacciato dall'anima l'ingiustizia e accolto la giustizia, peccassero proprio in ciò che non hanno? (1). E, se codesta virtù s'insegna, perchè gli Ateniesi nell'assemblea, quando si discorre di architettura, di costruzione di navi o di qualunque altra cosa che credano si possa insegnare, ricorrono a chi è dell''arte e non lasciano parlare alcun altro; quando, invece, è da prender consiglio intorno all'amministrazione della città, tutti, senza distinzione, si credono in diritto di parlare, quasi la virtù civile fosse patrimonio di tutti, e non già una scienza particolare che si possa apprendere per via d'insegnamento? (2).

Queste difficoltà, affacciate da Socrate, chi le prendesse sul serio e sovrattutto non le considerasse nelle circostanze in cui furono affacciate, potrebbero trarre in inganno. In realtà, esse non tendono a mostrare che la virtù non possa insegnarsi; tendono a mostrare che non può insegnarsi quella certa virtù che pretendeano insegnare i sofisti, i quali, in ogni caso e per la somma stessa di danaro che ricevevano per il loro insegnamento, si' ripromettevano di rendere buoni reggitori di sè e della cosa pubblica tutti quelli che a loro accorressero, senza badare all'indole dei discepoli, senza studiarli in loro stessi, senza vedere se avessero alcuna di quelle rare qualità di mente e di cuore, che si richiedono a diventare davvero virtuosi; quasi l'attitudine alla virtù fosse eguale in tutti, nei padri come nei figli, nei padri illustri e nei figli degeneri, e poi in ogni ordine di cittadini, ch'era l'errore per cui la democrazia d'Atene nominava parecchi magistrati a sorte, e concedeva a chi si sia libertà di consiglio e d'influenza. Socrate non crede che si possa insegnare questa virtù, che manca delle condizioni più elementari per esser tale; che diventa, per opera dei sofisti, una pratica empirica non ridotta nè riducibile a scienza, lo studio di singoli fatti e di singole urgenze donde cavare il maggior profitto per sè e per la patria, specialmente per sè; che rende, chi l'ha, così poco virtuoso, da pagare coll'ingratitudine il beneficio, pur grande, dell'insegnamento ricevuto. Colle sue difficoltà egli vuol dare, adunque, la baia ai sofisti sovrattutto, e un pochino anche agli uomini politici, che delle proprie virtù hanno così poca scienza da non saper comunicarla ai loro stessi figli, e poi alla costituzione democratica di Atene (3); ma non vuole pro-

(1) Senof., *Memor.*, I, 2, 7; Plat., *Gorg.*, LXXIV, 519 CD.
(2) *Protag.*, X, 319 BCD.
(3) Quelle difficoltà infatti Socrate fa a sofisti (Protagora ecc.), ad uomini politici (Menone, Anito, ecc.).

vare che la virtù non si possa insegnare. La virtù si può insegnare e s'insegna, per lui; soltanto, bisogna saper trovare quelli a cui si debba insegnare, perchè non tutti sono egualmente adatti a tale insegnamento; bisogna far una cernita, quasi, degli adatti e dei non adatti, e curare gli uni, lasciare gli altri. E Socrate fa questa cernita veramente; il suo segno demonico stesso l'aiuta a farla. Quando molti, narra scherzosamente, implorano la mia compagnia, il segno demonico ad alcuni mi vieta di concederla, ad altri me lo permette (1); e lo stesso segno non gli permette di rivolgere la parola ad Alcibiade fanciullo ancora, e perciò inetto ad accogliere i suoi insegnamenti; non glielo vieta più, quando questi s'è fatto più maturo e di belle speranze (2). E narra anche scherzosamente che, se alcuno di coloro che conversano seco non gli paia pregno, sapendo che non ha bisogno di lui, gli fa da pronubo benevolmente e lo indirizza ad altre nozze (3). Socrate vuole indoli generose e ben nate, cuori ed intelletti pronti, su cui si possa fare assegnamento; e non importa se non siano sulla buona strada; anzi, si ricercheranno tanto più, quanto è maggiore il pericolo di traviamento; solo i corrotti incorreggibili, i perduti oramai ad ogni genere di educazione, si lasceranno in disparte; e, del resto, essi stessi, questi corrotti incorreggibili, sfuggiranno Socrate, temendo di essere redarguiti da lui (4), temendo quei suoi discorsi che pungono e mordono più che i denti di vipera, e lasciano ferite dolorose nella parte più dolorosa, l'anima, e fanno vergognare (5).

Le indoli ben nate e generose, i cuori e gl'intelletti pronti hanno anche, più degli altri, bisogno di educazione e d'insegnamento. Socrate insiste su questo. Le disposizioni naturali, quanto più sono ricche e felici, tanto più devono essere coltivate; guai ad abbandonarle a loro stesse! Gli eventuali traviamenti sarebbero terribili. A coloro, narra Senofonte, che, credendosi forniti d'ingegno eccellente, disprezzavano lo studio, Socrate insegnava che, anzi, le nature più felici hanno più bisogno di esso. I cavalli più generosi per natura, e ardenti e animosi, divengono, se domati da giovani, eccellenti e assai maneggevoli; se non domati, intrattabili e pessimi; i cani della miglior razza, instancabili e pronti ad affrontare le

---

(1) Plat., *Teeteto*, VII, 151 A.
(2) Plat., *Alcib. Magg.*, I, 103 DE.
(3) Plat., *Teet.*, VII, 151 B.
(4) Senof., *Memor.*, I, 2, 47.
(5) Plat., *Conv.*, XXII-XXIII, 215 B-218 A.

fiere, riescono, bene addestrati, ottimi ed utilissimi alla caccia; lasciati senza educazione, disutili, bizzarri, indocili più che mai. Così avviene degli uomini. Quelli che hanno indole migliore e anima naturalmente gagliarda e robusta, divengono, se educati e istruiti, ottimi veramente, capaci di grandi e nobili cose; senza educazione e istruzione, invece, pessimi e perniciosi; pessimi e perniciosi, conclude Senofonte, “ poichè, non sapendo discernere quel che convenga fare, si accingono spesso ad opere malvage, ed, alteri ed energici come sono, difficilmente se ne lasciano rattenere e distogliere, onde avviene che arrechino molti e grandissimi mali „ (1). E, come i favoriti dalla natura, anche i favoriti dalla fortuna, i ricchi, non devono presumere di poter far a meno d'una conveniente educazione e istruzione. Non è la ricchezza, ma il sapere che fa l'uomo degno di considerazione „. A quei giovani, scrive ancora Senofonte, che, superbi delle loro ricchezze, credeano non avere alcun bisogno d'istruzione, persuasi che bastasse esser ricchi per avere tutto ciò che volessero ed essere onorati dagli uomini, Socrate mostrava come fosse stolto, ἠλίθιος, chi credesse per la sua ricchezza, pur nulla sapendo, di esser tenuto buono a qualche cosa, o di meritare alcuna considerazione „ (2). Non erano questi, certo, gl'insegnamenti che davano i sofisti! essi che i ricchi lusingavano nella loro vanità, e, più che ad istruirli, miravano a cavarne quattrini; essi che gl'intellettti naturalmente ingegnosi e sottili e le anime ardenti e appassionate che s'affidavano a loro, non contenevano già coi freni d'una saggia disciplina, d'una scienza verace, ma avvezzavano piuttosto, coll'ammaestramento e coll'esempio, ai disordini e alle incongruenze del pensiero e dell' azione. Appunto questa strana virtù dei sofisti, più che virtù, virtuosità, Socrate non credeva si potesse insegnare. Come poteva insegnarsi, infatti, ciò che non aveva il sicuro fondamento della scienza e si riduceva a una abilità incomposta e capricciosa, bene spesso immorale? Non è a dire quant' egli insistesse sulla necessità d'un insegnamento che avesse per iscopo e per risultato la virtù vera; sulla necessità che un tesoro così prezioso, come quello dell'anima, non venisse affidato al primo che capita, bensì a chi sapesse apprezzarlo convenientemente e convenientemente coltivarlo. Niente fa più impressione delle parole che, in proposito, gli mette in bocca Platone nel *Protagora*, e su cui anche altrove abbiamo insistito. Sai tu, domanda qui Socrate al giovane Ippocrate, che voleva ad ogni

(1) Senof., *Memor.*, IV, 1, 3-4.
(2) *Memor.*, IV, 1, 5.

costo andare a scuola da Protagora sofista, " sai tu a che repentaglio vai a mettere l'anima? Se ti bisognasse commettere il tuo corpo a qualcuno, ci penseresti e ripenseresti su, se tu glielo deva commettere o no, e chiameresti a consiglio gli amici e i parenti, girandola e rigirandola per più giorni; e, quello che tu stimi di più del corpo, l'anima, quello da cui, secondo ch'esso diventa bono o cattivo, dipende che tutte le tue cose vadano a bene o a male, su quello non ti sei consultato nè con tuo padre, nè con tuo fratello, nè con nessuno di noi, amici tuoi, s'e' si deva, la tua anima, commetterla o no a cotesto forestiero che ci è arrivato..... O Ippocrate, il sofista non sarebb'egli uno che commercia all'ingrosso e al minuto nei commestibili de' quali si nutre l'anima?... E, amico, ch'e' non c'inganni il sofista, lodando ciò ch'egli vende, come fa chi ne' commestibili del corpo commercia all'ingrosso e al minuto..... Il rischio nella compra delle dottrine è molto maggiore che in quella dei cibi. Chi compra cibi e bevande, gli è lecito di portarli via in altri vasi; e, prima che col mangiare e bere li ricetti nel corpo, gli è lecito di prendere consiglio, chiamando uno che intenda cosa si deve mangiare e bere e cosa no, e quanto e quando... Invece, le dottrine non c'è modo di portarle via in un altro vaso; ma bisogna, per forza, che uno, ricevuta, collo sborsarne il prezzo, una dottrina nell'anima, vada via guasto o migliorato „ (1).

Queste parole di Socrate sono come il programma del suo insegnamento morale: solo la scienza vera, che è per lui la stessa cosa della scienza del bene, illumina e rischiara gl'intelletti, purifica e moralizza i cuori; ad essa, adunque, conviene guardare, essa porre a fondamento dell'educazione dei giovani; le dottrine che del vero hanno solo l'apparenza, come quelle dei sofisti, conviene sfuggire, perchè, mentre confondono e ottenebrano gl'intelletti, guastano e corrompono i cuori. Dialettica e morale si tengono così strettamente unite in Socrate, formano, anzi, una cosa sola!

III. L'educazione dei giovani fondata sulla scienza è argomento capitale della dottrina di Socrate. A qualunque genere di abilità altri voglia essere avviato, non potrà riuscire in essa qualche cosa, se non a patto di sapere veramente ciò che essa sia e intorno a che versi; se non a patto di mostrare che ha avuto in essa dei veri e propri maestri. Il calzolaio, il muratore, il fabbro, il nocchiero, l'auriga, il soldato, il medico ed altri tali, non diventano

(1) PLAT., *Protag.*, V, 313 A-314 B; trad. Bonghi. Vedi Parte III, c. I, p. 115-116, di questo mio libro.

quello che sono, se non industriandosi a imparare presso appositi maestri ciò che riguarda l'arte propria. È possibile che per l'arte della vita, l'arte del governare se stessi e gli altri, non sia necessario altrettanto, e che uno diventi uomo di vaglia in quest'arte, senza studio e maestri? Anzi, in quest'arte più che mai sarà ciò necessario, quanto più essa sta sopra a tutte le altre. "È stoltezza credere, osserva Socrate, che non si possa, senza sufficienti maestri, diventar abili nelle arti più volgari, e che l'abilità a reggere se stessi e gli altri, ufficio di tanto momento, si consegua dagli uomini di per sè, e per un fortunato accidente „. Che cosa si direbbe di un uomo che, volendo dar consigli agli Ateniesi, si presentasse loro con queste parole: "Da nessuno al mondo, o Ateniesi, io ho mai imparato cosa alcuna, nè ho cercato mai di affiatarmi con quelli che io udissi essere abili nel dire e nell'operare, nè mi diedi mai pensiero di prendere a maestro alcuno di coloro che sanno. Anzi, ho fatto tutto il contrario, imperocchè mi tenni costantemente lontano dall'occasione non solo d'imparare qualche cosa da di chicchessia, ma altresì dell'averne pur l'apparenza. Ciò non per tanto son qui per consigliarvi quello che fortuitamente mi si affaccia al pensiero „. Quest'uomo sarebbe certamente reputato pazzo; e pazzo non meno sarebbe reputato quest'altro che, aspirando all'ufficio di medico nella città, le si raccomandasse così: "Da nessuno al mondo, o Ateniesi, io ho mai imparato l'arte medica, nè cercai di avere a maestro alcun medico; anzi, ho costantemente evitato non solo ogni opportunità di apprender quest'arte, ma ogni apparenza di averla appresa. Ciò non pertanto nominatemi vostro medico; vedrò d'imparar l'arte colla pratica, facendo i miei esperimenti sopra di voi „ (1). Gli assurdi che, con gli esempi di tal gente ignorante dell'arte propria, Socrate faceva toccare con mano, gli servivano anche meglio a mostrare la necessità che l'uomo all'arte della vita fosse preparato nello stesso modo che alle altre arti, cioè col sapere. Operare a caso non si vuole nelle altre arti; meno che mai si vorrà nell'arte della vita; l'uomo, solo col sapere, diventerà uomo veramente. Nessuna cura perciò, nessuno sforzo sarà risparmiato per l'acquisto di questo sapere; imparare ciò che occorre per la vita ed esercitarsi a fare secondo che s'impara, ecco il gran problema dell'educazione. Diciamo anche esercitarsi, perchè non è da credere che Socrate tralasciasse la parte pratica, contento d'un insegnamento o d'una speculazione puramente teorica. La virtù si apprende, per lui, coll'insegnamento

---

(1) Senof., *Memor.*, IV, 2, 2-7.

congiunto all'esercizio, μάθησις καὶ μελέτη. I testi in cui è questione di questa dottrina, dimostrano tutti chiaramente che Socrate non separa questi due termini (1): giusta conseguenza di quell'unione intima d'un elemento teorico e d'un elemento pratico ch'ei vedea nella scienza; di quell'alto concetto per cui la scienza era, ai suoi occhi, insieme luce e calore, verità e azione (2). Il famoso mito di Ercole al bivio che Socrate nei *Memorabili* (3) racconta ad Aristippo, toglierebbe ogni dubbio, se ancor rimanesse, sulla necessità, da lui proclamata, appunto dell'esercizio, per diventare virtuosi.

Comunque, l'esercizio a nulla vale se il sapere non lo regge e governa; l'esercizio non dev'essere che l'esplicazione, la manifestazione esteriore dell'interna attività della scienza; se è fatto a caso, o anche secondo una tendenza della natura, non serve allo scopo superiore della virtù. Operare a caso ognuno capisce che è supremamente sconveniente per un essere ragionevole; ma anche operare secondo una tendenza della natura, quando sia la natura sola che domina, non solo non ha valore morale, ma può essere pericoloso per la moralità. Operare secondo una tendenza della natura vuol dire esporsi al pericolo di fallire sempre in qualche parte, e di non avere, in ogni modo, pur quando la tendenza della natura sia buona, che la maschera della virtù. Colui solo che è virtuoso per scienza, merita veramente il nome di virtuoso; niente d'istintivo, niente d'irriflesso può essere realmente buono. La fortezza, ad esempio, che pure fra le virtù è quella che attinge di più ad elementi naturali, se su questi solo si dovesse fondare, non sarebbe virtù affatto. Lachete che fa consistere la fortezza in una certa resistenza e saldezza naturale dell'animo, ha la riprovazione e il rimprovero di Socrate; una fortezza di tal fatta può degenerare in audacia stolta talora, e perdere quindi ogni carattere di bontà e di bellezza. Bisogna per ciò che s'accompagni al savio accorgimento e all'intelligenza; solo a questo patto sarà virtù veramente, o, altrimenti, saremo costretti a dire forti pur anco i fanciulli e taluni animali, a cui ragionevolmente non si potrebbe attribuire questa virtù (4).

Per tutte le abilità istintive e naturali, e, per ciò stesso, non tali che uno se ne possa render conto e dominarle col sapere, Socrate

---

(1) Senof., *Memor.*, III, 9, 2; IV, 1, 3; II, 1, 19, seg.; Plat., *Lachete*, XVI, 190 E.

(2) Cfr. anche Boutroux, *Études d'histoire de la Philosophie*, p. 86.

(3) II, 1, 21-34.

(4) Plat., *Lachete*, specialmente cap. XIX, XX, XXII, XXV.

ha una mediocre stima. Anche i poeti, quindi, non sfuggono alla sua critica. Essi sono un po' come i profeti ed i vati; non fanno per fine di sapienza quello che fanno, ma per virtù di natura, sopraffatti da un divino spirito; qualunque altro potrebbe meglio di loro discorrere delle poesie fatte da loro. Nella enumerazione minuziosa, che nell'*Apologia* Socrate fa dei vari generi di persone scrutinate da lui e trovate non sapere quello che pure avrebbero dovuto sapere, i poeti tengono un posto notevole (1); e anche nel-l'*Jone* ei torna sullo stesso argomento e, sotto l'apparenza di fare le più ampie lodi dei poeti inspirati da Apollo e dalle Muse, non nasconde la punta ironica per questa gente che " non può creare, se prima non sia ispirata dal dio e tratta fuori di sè, e la mente più in lei non si trovi „ (2). E i politici pure, e per l'istesso motivo, critica Socrate. Gli pare che anche costoro non si rendano conto veramente di ciò che fanno, e che l'arte loro si riduca o a un'abilità naturale non sorretta dal sapere, o comecchessia a una pratica empirica non ridotta nè riducibile a sapere (3). E, in genere, ogni moto dell'animo, ogni sentimento, ogni azione che non siano sottoposti all'impero superiore della ragione, Socrate non vuole e non approva. Non vuole, il giorno della sua condanna, suscitare nell'animo dei giudici compassione, perchè la compassione è un sentimento cieco (4); non vuole, il giorno della sua morte, che la moglie e i figli piangenti rimangano a lungo nella prigione, perchè il pianto è un'esorbitanza, e teme egli stesso di esserne scosso e di perdere la serenità dello spirito (5). In tutto deve dominare il sapere, in tutto la ragione; perchè dove domina il sapere e la ragione, ivi l'uomo domina, è signore di sè, è libero. La libertà dello spirito, **ἐλευθερία**, l'impero su stesso, **ἐγκράτεια**, è la prima delle virtù, la base della moralità, **τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς κρηπῖδα** (6).

---

(1) Plat., *Apol.*, VII, 22 B C.

(2) Plat., *Jone*, V, 354 B. Cfr., del resto, l'intero c. V e il VI e il VII.

(3) Quest'idee di Socrate intorno ai politici risultano specialmente da Plat., *Apol.*, VI, 21 CDE; *Menone*, XXXII-XXXIV, 93 B - 94 E.

(4) Plat., *Apol.*, XXIII, 34 C - 35 B.

(5) Plat., *Fedone*, III, 60 A; LXV, 116 B; LXVI, 117 D.

(6) Senof., *Memor.*, 1, 5, 4,

CAPITOLO V.

La padronanza di sè (ἐγκράτεια). Il conoscere se stesso.

I. Questa libertà dello spirito, questo impero su se stesso, che è poi impero della ragione, donde deriva ordine, misura, temperanza, assennatezza in tutte le azioni, è l'oggetto più frequente dei conversari di Socrate. Già questa virtù è uno dei tratti caratteristici del popolo greco. A nessuno più che ad esso arride quella piena padronanza di sè, quell'assennatezza serena, per cui e nell'arte e nella vita ha in orrore tutto ciò che oltrepassi la giusta misura, che sembri comecchessia mostruoso e stravagante. " La leggenda, il mito e il canto eroico, spontanei riflessi dell'anima greca, con immagini tutte piene di grazia, già ci rappresentano la vittoria del senno sulla forza bruta, della misura e dell'armonia sull'illimitato e il disarmonico: sopra il tenebroso e sconfinato mondo de' Titani s'innalza trionfante il sereno mondo degli dèi dell'Olimpo; sopra Ares ciecamente furioso trionfa Atena, che è la forza retta dalla sapienza; ad Epimeteo è contrapposto Prometeo; ad Ulisse, l'astuto eroe che ha sempre la coscienza di quello che fa, sono assegnate le fatali armi di Achille, e quasi solo scampa fra tutti gli eroi della impresa di Troia. L'istessa divina Nemesi nel governo della vita umana, rompendo ogni eccesso e ogni soverchio conato rendendo frustraneo, ad altra norma non si conforma che a quella del " Nulla di troppo „ (1). Specialmente gli

(1) Eug. Ferrai, *Proemio al Carmide*, vol. I° dei *Dialoghi di Platone volgarizzati*, Padova, 1873, p. 241 - 242.

Ateniesi fra tutte le stirpi greche, nel tempo almeno della loro maggiore grandezza, attuano questo concetto, e Pericle l'esprime per tutti nelle solenni parole della sua orazione funebre: " Noi amiamo il bello, ma con parsimonia; filosofiamo, ma senza ammollirci..... Abbiamo questo pregio singolare di essere medesimamente ardimentosi al sommo e ponderatori di quanto intraprendiamo; diversi da gli altri, ne' quali l'ignoranza ingenera audacia e la ponderazione lentezza " (1). Si direbbe che Socrate attinga dal suo popolo questa sovrana virtù della padronanza di sè e voglia, da un contenuto puramente tradizionale, farla assurgere a un valore scientifico. Già, anzitutto, nessuno più di lui è padrone di sè; ogni sua parola, ogni suo atto, la sua vita, la sua morte stessa lo mostrano ad evidenza; tutto è misurato, tutto è armonico in lui; tutto è sottoposto al governo della ragione; egli è, appunto per ciò, uno degli uomini più straordinari della storia.

La padronanza di sè ha come due facce nella dottrina di Socrate: una, che sta nel dominare le circostanze esterne, nel sorvegliare, perchè non trasmodino, gli appetiti corporei, il mangiare, il bere, i piaceri sensuali, nel ridurre al minimo i bisogni d'ogni genere; la parte, quindi, più appariscente, più materiale quasi di questa virtù: l'altra, che è come il risultato di tutto ciò, e sta propriamente in una assennatezza consapevole, in una misura, in una calma, in una serenità di spirito, in qualche cosa di intimo e di recondito, quindi. La prima è propriamente l'ἐγκράτεια, la temperanza, come traduciamo noi non bene; la seconda, la σωφροσύνη, l'assennatezza o saggezza, come pure non bene traduciamo noi: la prima è specialmente in Senofonte; la seconda in Platone.

" Dimmi, Eutidemo, domanda Socrate in Senofonte, stimi tu che per l'uomo individuo, non meno che per la città, sia una bella e sublime cosa la libertà? — La più bella certamente e la più sublime. — Ora, colui che dai piaceri del corpo è signoreggiato e reso impotente a fare quello che è il meglio, lo stimi tu libero? — Niente affatto. — Probabilmente, perchè tu stimi cosa liberale il fare quello che è il meglio, e illiberale l'avere chi ti impedisca di farlo. — Assolutamente. — Assolutamente, adunque, ti pare che siano illiberali gl'intemperanti? — Ben a ragione, per Giove. — E ti pare egli che gl'intemperanti siano solamente impediti dal fare le cose migliori, o non anche costretti a fare le più ignobili? — Non meno costretti a queste che impediti dal far quelle. — E di che sorta padroni stimi tu che siano quelli che impediscono di fare le cose

(1 *Tucid*, II, 40.

migliori, e costringono alle peggiori? — Della peggior sorta possibile. — E quale credi tu che sia la peggiore schiavitù? — Quella, a parer mio, che si soffre sotto i peggiori padroni. — Adunque, gl'intemperanti soffrono la peggiore delle schiavitù, τὴν κακίστην δουλείαν οἱ ἀκρατεῖς δουλεύουσιν. — Così mi pare „ (1).

L'intemperanza è la peggiore delle schiavitù: Socrate insiste su questo concetto, e ad Aristippo che vorrebbe godere della massima libertà e, per ciò, non si lega con vincoli di cittadinanza ad alcuno Stato, cittadino del mondo come vuol essere, mostra " che, poichè è intemperante, è pur sempre uno schiavo, e schiavo tale che non darebbe profitto ad alcun padrone; egli è come quegli animali che, tratti dal desiderio del mangiare e del bere e stimolati dalla lascivia, si lasciano cadere nelle insidie e nei lacciuoli; non vale cercare la libertà esterna dell'andare e del muoversi, se manca quella interna del governo e del dominio di sè (2).

Come l'intemperanza è schiavitù, la peggiore delle schiavitù, perchè non soltanto impedisce di fare il bene, ma costringe a fare il male, la temperanza è libertà, la migliore delle libertà, perchè, mentre assicura l'uomo da ogni bisogno fisico, materiale, lo rende, insieme, ottimo, perfetto, simile a Dio. Antifonte si maravigliava un giorno di Socrate, perchè vivesse poveramente, contento di pochi cibi e bevande, con un vestito dimesso e sempre lo stesso d'estate e d'inverno, scalzo, per di più, e senza mantello. Socrate gli risponde: " Disprezzi tu il mio vitto, perchè men sano del tuo e meno atto a mantenermi in vigore? O perchè a te è più piacevole il tuo che a me il mio? Ma non sai che chi mangia di buona voglia, non ha bisogno di companatico, e chi beve di buona voglia, non desidera affatto bevanda che non abbia in pronto? E, quanto ai vestiti, sai pure che quelli che li mutano, lo fanno a cagione del caldo e del freddo, e calzano le scarpe per non essere impediti di camminare dalle cose che fanno male ai piedi. Ora, hai tu mai inteso che io rimanessi in casa più che altri, a cagione del freddo? O che, a cagione del caldo, litigassi con chicchessia per il riparo dell'ombra, o che, per male ai piedi, tralasciassi di andare dove io voleva? „ (3).

Fin qui la temperanza è liberazione, liberazione dai legami della vita materiale, dalla pressura delle circostanze esterne; felicità, quindi, per l'uomo che gode di questa liberazione. Ma essa è

---

(1) *Memor.*, IV, 5, 2-5.
(2) *Memor.*, II, 1, specialmente §§ 4-5, 13-15.
(3) *Memor.*, I, 6, specialmente §§ 2, 5-6.

anche qualità interna per cui l'uomo diventa migliore e contribuisce a rendere migliori i suoi simili. Quindi Socrate aggiunge ancora: “ Se io non sono schiavo del ventre, del sonno e della lussuria, credi tu che la causa principale ne sia altra che questa, che io conosco altri piaceri più soavi di quelli, piaceri che mi allietano non solo colla soddisfazione momentanea, ma anche colla speranza che mi porgono di esserne vantaggiato in perpetuo ?..... Da qual altra cosa credi tu che provenga tanto piacere, quanto dal sentirsi divenir migliore e contribuire al miglioramento degli amici ? Or bene, io ho sempre un tale sentimento..... A quanto pare, Antifonte, tu riponi la felicità nelle delizie e nel lusso; io, al contrario, giudico che il non avere alcun bisogno sia cosa divina, e l'averne il meno possibile sia cosa assai vicina alla divinità; ora, ciò che è divino, è ottimo, e ciò che più s'avvicina al divino, più s'avvicina all'ottimo „ (1).

Naturalmente, l'intemperanza e la temperanza conducono rispettivamente al male ed al bene, o sono, addirittura, male e bene, perchè l'una è causa d'insipienza, l'altra di sapienza, anzi si risolvono, vorrei dire, l'una nell'insipienza, l'altra nella sapienza. “ Non ti pare che l'intemperanza, allontanando l'uomo dalla sapienza, lo getti nel suo contrario? Non ti pare che gli impedisca di por mente alle cose utili e di apprenderle, mentre lo trascina al piacere, e spesso, pur avendo egli sentore di ciò che è bene e di ciò che è male, lo stordisca così da fargli eleggere il peggio piuttosto che il meglio? A chi diremo appartenere meno l'assennatezza, σωφροσύνη, che all'intemperante? Certo, le opere dell'assennatezza e dell'intemperanza sono fra loro contrarie, αὐτὰ δήπου τὰ ἐναντία σωφροσύνης καὶ ἀκρασίας ἔργα ἐστίν (2) „. La temperanza, invece, è sapienza e assennatezza; per ragion di contrari, essa ha tutto quello che manca all'intemperanza: “ Solo ai temperanti, conclude Socrate, è dato considerare, σκοπεῖν, le ottime fra le cose, e, tanto in parole che in fatti scernendole pei loro generi, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη, scegliere il bene e astenersi dal male „ (3).

La quale ultima osservazione, fatta quasi per incidenza, merita di esser messa in rilievo. La temperanza è sovrattutto virtù pratica, senza dubbio; ci fa infatti scegliere il bene ed astenere dal male: ma è anche virtù teoretica; abilita l'uomo alla dialettica, cioè all'arte

(1) Ibid, §§ 8-10. Cfr. Parte III, cap. II, p. 123.
(2) *Memor.*, IV, 5, 6-7.
(3) *Memor.*, IV, 5, 8 e 11.

di scernere le cose pei loro generi; è scienza, per ciò, scienza nel vero significato della parola: chi è temperante è dialettico, cioè scienziato: mirabile unione della scienza colla morale, su cui abbiamo già insistito. Il capitolo di Senofonte che abbiamo preso particolarmente in esame, si chiude con queste parole: " In questa maniera (cioè colla temperanza) Socrate diceva divenire gli uomini virtuosissimi, felicissimi e abilissimi nella dialettica, διαλέγεσθαι δυνατωτάτους; e dialettica diceva derivare il suo nome dal deliberare in comune, scernendo le cose pei loro generi, κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα " (1).

II. Non seguiremo Socrate nelle lodi d'ogni maniera che in Senofonte fa della temperanza: si andrebbe troppo per le lunghe a volerlo fare (2). Una osservazione piuttosto ci si permetta qui. La dottrina di Socrate, lo sappiamo già, è un intellettualismo deciso, specialmente in morale: l'intelligenza ha potenza attiva, fattiva; basta sapere per fare; non è ammissibile sapere e non fare secondo che si sa; e se pare che qualche volta si faccia diversamente da quello che si sa, vuol dire che non si sa veramente; la scienza vera, la chiara visione delle cose, è tale forza che l'uomo non può non conformarvi le sue azioni. Secondo Socrate, per ciò, la volontà non avrebbe una propria parte nell'operare umano; tutto si riduce a funzioni intellettive, ed essa viene come assorbita da queste; ancor meno avrebbe una parte propria il libero arbitrio, che, anzi, diventa un assurdo. Certo, Socrate non si propose questa questione particolare; ma se se la fosse proposta, il suo intellettualismo l'avrebbe condotto al determinismo più rigoroso (3). Se il male è effetto d'ignoranza, e il bene di scienza, se il male deriva da ciò che il bene non è conosciuto, non c'è che una soluzione del problema morale: istruirsi, rendersi abili nella dialettica; il resto viene naturalmente; la volontà non farà che conformarsi al sapere, e l'uomo diventerà con ciò stesso morale e felice.

---

(1) *Memor.*, IV, 5, 12.

(2) E, del resto, ognuno può vederle come riassunte nel cap. 5 del libro I° dei *Memorabili*. Ai capitoli accennati finora, in cui è trattato l'argomento della temperanza, aggiungi *Memorabili*, I, 3, 5-15; III, 14.

(3) " Il libero arbitrio, osserva il Boutroux (Op. cit., p. 73), è press'a poco inutile in una dottrina la quale non domanda all'uomo che d'abbracciare il partito ch'egli giudicherà più bello e più vantaggioso. Questo modo di determinazione, secondo Socrate, è quello stesso del volgo; è affatto spontaneo e non implica la coscienza di poter determinarsi in senso contrario..... Del resto, il libero arbitrio egli l'omette piuttosto che non lo neghi ".

E sta bene. Nel campo chiuso della moralità, che vale quanto dire della scienza vera e propria, la volontà non ha alcuna parte; chi possiede la scienza del bene, non può volere che il bene; in questo punto la dottrina di Socrate è chiara e precisa. Ma, prima che l'uomo diventi morale, cioè possieda la scienza del bene, sarà ancora la scienza che lo fa agire, la scienza che non ha? Si potrà dire qui ancora che la volontà non ha alcuna parte? O non bisogna, invece, appunto un po' di volontà per acquistare la scienza? Non bisogna, per questo scopo, che i giovani volontariamente si prestino ad essere da Socrate prima contraddetti, e poi *ostetrizzati*? La volontà non può mancare in chi abbia a sottoporsi a questo duplice processo. Socrate stesso abbandona alla loro sorte coloro che si mostrino poco volonterosi, o comecchessia riluttanti. S'aggiunge poi che l'effetto primo dell'esame di Socrate è una specie di stordimento, di torpore nel suo interlocutore, per cui questi perde ogni fiducia in se stesso, dubita di nulla sapere, anzi viene a sapere che nulla sa veramente. Ora, questo stato, in cui le opinioni antiscientifiche non esistono più e la scienza è ancor nulla, è di necessità uno stato d'indifferenza vera di fronte alla scienza che non si conosce. Come, dunque, averne impulso a sollevarsi fino ad essa? Sarebbe, invece, probabile, poichè essa non si conosce, che, per quanto grandi ne presenta i vantaggi, l'anima si rivolti contro lo sforzo che richiederebbe l'acquistarla, come il malato si rivolta al pensiero dell'operazione dolorosa che pur deve salvargli la vita. Tuttavia questo sforzo ha luogo, e l'uomo in cui s'è formata la chiara coscienza di non sapere, si solleva per esso al sapere; l'interlocutore di Socrate non abbandona il maestro nell'ultima e più decisiva parte del suo metodo, la maieutica. Perchè? Gli è che lo sforzo di sollevarsi al sapere è determinato dalla volontà, non dal sapere stesso; gli è che per forza di volontà si presta attenzione agli insegnamenti del maestro, e si vincono gli ostacoli che o da noi stessi o dalle circostanze esterne potrebbero sorgere contro di essi; gli è che l'uomo è padrone di sè e vuole il sapere. Appunto ciò io credo volesse dire Socrate, quando faceva della ἐγκράτεια, della padronanza di sè, la condizione prima della scienza (1): solo chi è padrone di sè, può essere capace dello sforzo che si richiede

(1) Cfr. specialm. *Mem.*, I, 5, 4-5. " Non è egli conveniente che ogni uomo, considerando la temperanza come base della virtù, τὴν ἐνκράτειαν ἀρετῆς κρηπίδα, questa primieramente procuri di stabilire nell'anima, ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάσασθαι? Poichè, senza di essa, chi potrebbe imparare alcuna cosa buona o occuparvisi degnamente, μάθοι τι ἀγαθὸν ἢ μελετήσειεν ἀξιολόγως " ?

ad acquistare la scienza; solo chi è padrone di sè, può usare tutta l'attenzione che è necessaria a scoprire la scienza nelle pieghe dell'anima dove si nasconde: potrebbe fare altrettanto chi si lasciasse dominare comecchessia dalle passioni e dalle circostanze esterne? La volontà ha adunque, di necessità, una sua propria parte, secondo Socrate, ed è in quello stato d'indeterminazione in cui si trova chi ha coscienza della propria ignoranza e non possiede ancora la scienza: chi si trova in questo stato, può dominarsi, riflettere, cercare la scienza, riuscire a trovarla, per forza di volontà. L'ἐγκράτεια, guardata da questo punto di vista, è perciò una specie di volontà libera. Ma l'ἐγκράτεια è anche il risultato del lavoro di questa volontà. Infatti, per Socrate, altri non è veramente ἐγκρατής, non si possiede, non è signore di sè per intero, se non quando è giunto a possedere la scienza, se non quando è giunto alla pienezza della vita razionale. In questo stato però la volontà sparisce affatto; domina solo il sapere, la ragione: caso curioso di cosa prodotta dalla volontà, che annulla la volontà! (1).

III. Platone, abbiamo detto, si occupa del lato più ideale e recondito della padronanza di sè, come del risultato ottenuto con essa, l'assennatezza consapevole, la calma e la serenità dello spirito. specialmente nel *Carmide* tratta questo argomento. Nel *Carmide* non possiamo dire che sia riprodotto appuntino il pensiero socratico; in alcuni punti, anzi, questo pensiero è oltrepassato; il fondo però, il nocciolo è, a non dubitarne, socratico, e la σωφροσύνη che è soggetto dei conversari dell'amabile dialogo, è pur sempre la virtù che era di continuo sulla bocca di Socrate e, più ancora che sulla bocca, nel cuore. Non ci proponiamo di esaminare il dialogo, nè di farne il riassunto; vogliamo toccarne qualchè parte soltanto, che ci pare singolarmente utile per lo scopo nostro.

E, anzitutto, quello strano e, insieme, grazioso discorso di Socrate, che è in principio e ci fa capire come l'assennatezza (tradurremo anche noi così la parola greca σωφροσύνη) sia il miglior rimedio non solo pei mali dell'anima, ma per quelli del corpo eziandio. Carmide, giovanetto, ha un certo peso, una certa gravezza alla testa; l'ha confidato al suo parente e tutore Critia; Socrate gli viene indicato come uomo che conosce il rimedio pel suo male. Il rimedio, dice Socrate scherzando, consiste in una certa erba da applicare alla parte malata; però non gioverebbe l'applicazione di quest'erba, se non la si accompagnasse con certe parole magiche,

(1) Cfr. G. L. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, Paris, 1887, p. 18-20.

col canto di una certa cantilena: solo pronunciando le parole e applicando il rimedio nello stesso tempo, si otterrebbe la sanità: l'erba senza la cantilena non avrebbe alcun effetto. Che cantilena è questa mai? Io la copierò, ribatte Carmide. La potenza sua è meravigliosa, soggiunge Socrate; essa non guarisce solo il male alla testa. Certi medici consultati sul mal d'occhi affermano di non poter curare gli occhi soltanto, e che devono, per guarirli, estendere la cura a tutta la testa; che, d'altra parte, anche la testa non possono curare da sola; sicchè, per questa via, e così ragionando, finiscono col curare il corpo intero per guarirne una parte. Qualche cosa di simile è da dire della cantilena. Socrate l'ha imparata da un medico trace seguace di Zalmossi; e costui dicevagli, riferendosi all'autorità di Zalmossi, re e dio, che, come non si possono curar gli occhi senza curare la testa, nè la testa senza l'intero corpo, così neppure può curarsi il corpo, senza aver l'occhio all'anima. Tutto muove dall'anima, il male come il bene, tanto pel corpo quanto per l'uomo intero; ella influisce su tutto il resto, come la testa sugli occhi. È dunque l'anima che deve avere le nostre prime cure e le più assidue, se vogliamo che la testa e il corpo intero siano per averne bene. E l'anima si cura appunto, aggiungeva il medico trace, per via di cantilene e parole magiche, che sono poi i bei discorsi. Da essi procede nell'anima l'assennatezza, la quale quand'una volta vi sia e v'alberghi, niente è più facile che procacciar la salute alla testa e al resto del corpo. " Se tu perciò, conclude Socrate, vorrai, secondo il precetto di quello straniero, affidarmi l'anima tua, perch'io l'incanti colle parole magiche di Tracia, ti risanerò poi del tuo male alla testa; se non vorrai, nulla posso fare per te, amabile Carmide „ (1).

Il discorso è opportunissimo come introduzione a una disputa che verserà intorno all'assennatezza, σωφροσύνη. L'assennatezza, risulta da questo, è salute dell'anima e dominio di essa sul corpo; i mali del corpo hanno bene spesso la loro sorgente nel disordine dell'anima; questa, adunque, bisogna prima di tutto rendere ordinata ed armonica, cioè assennata; quando l'anima avrà questa intima virtù dell'assennatezza, tutto sarà bene nell'uomo.

Che cosa è dunque questa assennatezza, i cui effetti sono tanto meravigliosi? Sta in una certa tranquillità, in una certa compostezza degli atti e delle parole, risponde Carmide. Ma la risposta non garba in tutto a Socrate. Essa, infatti, riduce l'assennatezza a qualche cosa di esteriore, che potrebbe benissimo coesistere col

---

(1) *Carmid.*, IV-V, p. 155 E - 157 C.

vizio (1). Allora consiste nella modestia, nella verecondia, soggiunge Carmide. Ma la verecondia è anch'essa qualche cosa d'esteriore, non ha valore in se stessa, si l'acquista dall'intenzione di chi la pratica; e l'assennatezza, come effettiva virtù, ha da avere un valor morale procedente dalla sua propria e particolare natura (2). Sta forse nel fare ciascuno la parte propria, τὰ ἑαυτοῦ πράττειν? Può accettarsi questa definizione, purchè sia implicito che la parte propria dell'uomo è il bene, e quindi il fare la parte propria, τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, s'intenda equivalente a fare il bene, τὸ ἀγαθὸν πράττειν (3). Così l'assennatezza è sollevata a un contenuto morale: la pratica del bene. Essa però manca ancora d'un elemento essenziale, dell'essenziale momento, come lo chiama lo Steintart (4), senza cui non può esistere virtù per Socrate; intendiamo dire l'elemento intellettivo. Chi è assennato sa di essere assennato, o lo è inconsciamente? domanda Socrate a Critia, l'altro interlocutore del dialogo: Critia risponde che si può essere assennati senza saperlo. Ma Socrate ribatte e mostra la cosa impossibile; e Critia riconosce il suo errore, e non solo afferma che chi è davvero assennato, sa di essere tale, ma, per di più, che l'assennatezza consiste addirittura nel conoscere se stesso. " Io son quasi per dire che l'assennatezza consista nel conoscer se stesso, e sono affatto del parere di chi sull'alto del tempio di Delfo pose questa iscrizione. Quest'iscrizione è, a mio avviso, il saluto che il dio rivolge a chi entra, saluto ben più conveniente del solito: sii felice; chè gli uomini devono esortarsi non alla felicità, ma all'assennatezza. Così pertanto parla il dio a chi s'accosta al suo tempio, ben diversamente da quello che gli uomini fanno tra loro, s'io intendo bene il pensiero di chi pose l'iscrizione. Sii assennato, dice egli a chi viene, un po' enigmaticamente in vero, come si conviene ad un vate; ma conosci te stesso *e sii assennato* sono la medesima cosa; così almeno io credo significhi l'iscrizione " (5).

È il punto capitale del dialogo per la questione che ci occupa: ma da questo punto il dialogo comincia a imbrogliarsi in modo straordinario. A noi, del resto, non importa seguirlo in quel suo dedalo di giri e rigiri, tanto più che non Socrate ci pare di veder qui, ma piuttosto Platone. Una cosa però crediamo di dover met-

---

(1) *Carmid.*, VII, 159 A - 160 D.
(2) *Carmid.*, VIII, 160 D - 161 A.
(3) *Carmid.*, IX-XI, 161 A - 164 A.
(4) Vedi la sua *Einleitung* al *Carmide*.
(5) *Carmid.*, XI-XII, 164 A - 165 A.

tere in rilievo. Nella fitta rete di dubbi e di negazioni onde il dialogo è intessuto di qui innanzi, un pensiero positivo appare non meno, pensiero prettamente socratico: la conoscenza di se stesso è, in fondo, sapere di sapere o di non sapere, sapere ciò che si sa e ciò che non si sa, giusto apprezzamento, quindi, delle proprie forze intellettive, donde la conoscenza del bene e la pratica di esso. L'assennatezza ch'era, in principio del dialogo, calma e misura, modestia e verecondia, temperanza e riserbo di atti e di parole, ha anch'essa, come ogni altra virtù, la sua sorgente vitale nel sapere, e più specialmente in quella forma di sapere che è il conoscere se stesso.

IV. Il conoscere se stesso è come il punto dove dialettica e morale s'incontrano nella filosofia di Socrate. Come nella dialettica altri non potrebbe accingersi all'acquisto del sapere, se non a patto di aver prima purificato l'intelletto, di avere come sgombrato il terreno dalle false opinioni e dalle false credenze, che colla loro presenza rendono quello impossibile, di conoscere bene se stesso, quindi, sicchè non si abbia per avventura a ignorare la propria ignoranza, a credere di sapere quello che non si sa; così nella morale deve precedere egualmente una specie di purificazione spirituale, che elimini l'errore e permetta alla verità di essere contemplata ed appresa, rendendo possibile all'uomo il diventare sapiente e buono. La sapienza e la virtù presuppongono una retta conoscenza di sè, non meno che il sapere e la scienza; anzi, poichè sapere e virtù s'identificano, la conoscenza di sè è la stessa nei due casi, soltanto guardata da due punti di vista diversi, dal punto di vista pratico e dal punto di vista teorico. Socrate perfino non distingue questi due punti di vista: non v'ha ostacolo maggiore al saper vero che il sapere immaginario; ma il saper vero è virtù, e il sapere immaginario, vizio; quindi, senza distinzioni, in ogni caso, ciò che è assolutamente necessario, è la conoscenza di sè che annienti il sapere immaginario e riveli all'uomo i suoi difetti e i suoi bisogni.

Da due dialoghi di Socrate specialmente è dato a noi attingere le idee sue intorno al conoscere se stesso: da un dialogo con Eutidemo nei *Memorabili* (1), e da un dialogo con Alcibiade nell'*Alcibiade maggiore* di Platone. I due dialoghi s'assomigliano singolarmente in ciò che, dopo aver convinto d'ignoranza due giovani presuntuosi, dopo averli indotti a confessare che non sanno

(1) Si trova nel 2° cap. del libro IV.

ciò che si dicano e che si trovano in uno stato da far vergogna e indurre scoramento, Socrate li rianima e mostra loro la necessità di conoscere se stessi, se pur vogliano sollevarsi da quello stato e diventare migliori. " Quale arte faccia migliori noi stessi, potremo noi dire di conoscerla mai, se ignoriamo che cosa noi stessi siamo?... Solo conoscendo noi stessi, potremo anche conoscere che cura abbiamo a fare di noi stessi; senza conoscer noi stessi, non potremo quella cura conoscere mai „. Ora, conoscere noi stessi vuol dire conoscere l'anima nostra, poichè quello che l'uomo è veramente, si riduce all'anima, non al corpo, e neanche a un composto di questo e quella. Chi conosce il corpo o una parte del corpo, conosce bensì qualche cosa, ma non conosce se stesso: nessun medico perciò, in quanto medico, nessun maestro di ginnastica, in quanto maestro di ginnastica, conosce se stesso; nè liberale sarebbe l'arte loro, nè tale da entrare negl'intendimenti di nobile uomo. Ma come conoscere l'anima nostra? " Facesti mai osservazione che l'occhio di chi guarda in volto ad un altro, si riflette nella luce dell'occhio che gli sta di rimpetto, o, come dicesi, nella pupilla, allo stesso modo che in uno specchio, dando quasi la immagine di chi guarda? — Sì, è così veramente..... — L'occhio dunque, se voglia vedere se stesso, ha da fissarsi in un occhio, anzi proprio in quel punto dell'occhio in cui si trova a risiedere la virtù sua; ell'è così, se non m'inganno, la vista? — Così appunto. — Che forse, Alcibiade dilettissimo, anche l'anima se voglia conoscer se stessa, abbia da fissarsi nell'anima, e precisamente nel punto di essa ove risiede la virtù sua, che è la sapienza, od in qualche altro che a questo s'assomigli? — Ben mi pare, o Socrate, che debba esser così. — Potremmo dire infatti che v'abbia nell'anima una parte più divina di quella in cui risiedono il conoscere ed il pensare? — Nol possiamo. — Ella par dunque divina questa parte dell'anima; e il guardare a questa e a quanto ci ha di divino, sarebbe il miglior modo per conoscere se stesso „.

Conoscere se stesso vuol dire, adunque, conoscere l'anima propria, e conoscere l'anima propria, fissarsi in quel punto di essa che sugli altri risplende ed è divino, il punto dove risiede l'intendere. Da questo punto, come da un'altura di luce, l'uomo tutto abbraccia, e ciò che egli è e ciò che a lui appartiene e lo tocca, il suo bene come il suo male, avendone norme sicure per l'operare. " Ivi tenendo fisso lo sguardo, e voi stessi e i vostri beni vedrete riflessi e conoscerete. — Certo. — E non opererete così rettamente e bene? — Sì. — E, se così opererete, ben io vi mallevo che vivrete felici. — E sicuro mallevadore tu sei „. E non solo il proprio bene e il proprio male conoscerà chi, fissandosi in quel punto dell'anima,

venga a conoscere se stesso, ma il bene ed il male eziandio che riguarda gli altri; tanto quella luce rischiara ed illumina! E perciò non solo a se stesso gioverà chi si trovi in tale condizione, ma a tutti gli altri pure, sia nell'amministrazione della famiglia, sia in quella dello Stato; mentre, al contrario, chi di quella luce sia privo, non conoscendo se stesso, nè le cose proprie, non conoscerà neppure le altrui, meno ancora quelle dello Stato; non potrà essere nè buon economo, nè buon politico; fallirà e in privato e in pubblico; farà se stesso infelice e farà infelici gli altri. Virtù è adunque, in ultimo, il conoscere se stesso; vizio, il non conoscere se stesso. E Socrate, appunto, finisce in Platone il suo dialogo con Alcibiade, raccomandandogli di studiarsi a conoscere se stesso, perchè solo da questo gli verrà virtù, quella virtù che avrà a comunicare ai concittadini suoi, poichè aspira al governo dello Stato; mentre, se trascurasse di conoscere se stesso "fissando lo sguardo in un punto oscuro onde Dio sia lontano ", diverrebbe prepotente, sfrenato, malvagio, cagione alla città sua di inenarrabili sciagure. " In una nave ove taluno avesse licenza di fare tutto ciò che gli piacesse, pur non avendo nè virtù nè scienza di pilota, vedi tu che cosa accadrebbe a lui medesimo ed ai compagni suoi? — Lo veggo io; si perderebbero tutti. — E così in qualunque Stato; o si governi assolutamente, o si regga a libertà, se manchi la virtù, gli piomberà addosso la sventura. — Per forza " (1).

La dottrina della conoscenza di sè è qui, nell'*Alcibiade maggiore*, sollevata ad un alto grado. È come una divina luce che squarcia le tenebre dell'errore e fa apparire ed amare la verità; e questa luce è nell'anima stessa; chi vuole esserne illuminato, non ha che a fissarsi in lei: diverrà sapiente e virtuoso. È un che di mistico che aleggia nel dialogo: si direbbe che Socrate ricerchi come un elemento divino nell'operare umano, e su esso si fermi con infinito compiacimento.

Nel dialogo riportatoci da Senofonte, invece, le considerazioni di Socrate sono terra terra; non si sollevano al di sopra del più comune buon senso. " Non è cosa manifesta che dal conoscere se stessi provengono agli uomini moltissimi beni, e dall'ingannarsi sul proprio conto moltissimi mali? Imperocchè quelli che conoscono se stessi, fanno quello che loro conviene, e discernono che cosa possano, che cosa non possano; e, facendo le cose che sanno, si procacciano il necessario e se la passano bene; astenendosi dalle cose che non sanno, non commettono errori e scampano dalle dis-

---

(1) Abbiamo riassunto dall'*Alcibiade maggiore*, c. XXIV-XXX.

grazie: per questa conoscenza sono anche capaci di far giusta stima degli altri uomini, onde, adoprandoli convenientemente, ottengono, anche per questa via, dei beni ed evitano dei mali. Quelli, al contrario, che non conoscono se stessi e s'ingannano nel giudizio delle loro forze, sono nella stessa ignoranza in riguardo agli altri uomini e alle cose umane, in generale; non conoscono i propri bisogni, nè gli affari che hanno per le mani, nè gli uomini di cui si servono, e, cadendo in errore su tutto ciò, non ottengono i beni e incorrono nei mali. Quei primi, sapendo quel che si fanno, conseguono la meta che si propongono e vengono in reputazione e in onoranza; i loro pari li adoperano volentieri, e coloro che non sono fortunati nelle loro faccende, desiderano averne il consiglio e mettersi sotto il loro governo, ripongono in essi ogni loro speranza e, però, sono ad essi affezionati più che ad altra persona al mondo. Questi altri, al contrario, non sapendo cosa si facciano, scegliendo male e conducendo peggio ogni loro impresa, non solo ne soffrono il danno e il castigo, ma altresì la vergogna e il ridicolo, e vivono disprezzati e disonorati; ed anche fra le città quelle che, mal conoscendo le proprie forze, movono guerra a' più potenti di loro, tu vedi come o siano distrutte, o ridotte da stato libero a servitù „ (1).

(1) *Memor.*, IV, 2, 26-29.

CAPITOLO VI.

Il concetto del bene. Il bene e il piacere. La questione in Senofonte e in Platone.

I. Tutto quello che della morale di Socrate s'è detto finora, intorno alla virtù, al sapere, al conoscere se stesso e così via, non ci dà ancora propriamente che la forma della morale e della virtù. " La virtù è un sapere; la virtù s'acquista sovrattutto col conoscere se stesso „. D'accordo: ma il contenuto di questa virtù e, quindi, di questo sapere, che è esso mai? Socrate risponde che è il bene: " la virtù sta nel sapere il bene; virtuoso è chi sa ciò che è bene „. Ma questo è ancora troppo generale e formale. Il bene, alla sua volta, nel conoscere il quale consiste la virtù, che cos'è? Qui è il nocciolo della questione: quale sia il concetto del bene. Se l'uomo ha da operare conformemente a questo concetto, se questo concetto diventa come il fine delle sue azioni, bisogna pure farlo uscire dalla sua indeterminazione. Vediamo se e come Socrate l'abbia fatto.

Prima di tutto un dubbio s'affaccia a chi si fermi a considerare qualche luogo isolato di Senofonte e anche di Platone. Fu Socrate edonista? Ammise egli, cioè, che il bene sia, in ultimo, il piacere? In un luogo dei *Memorabili* si legge infatti questo frammento di dialogo fra lui ed Eutidemo: "A quella cosa hai tu mai pensato, Eutidemo? — A quale? — Che anche ai piaceri, a cui solo l'intemperanza pare che conduca gli uomini, essa stessa invece è impotente a condurveli, mentre la temperanza è sovrattutto quella che fa godere? — Come mai? — L'intemperanza non ci permette di sostenere nè la fame, nè la sete, nè le pene d'amore, nè la veglia, le quali cose tutte rendon piacevole il mangiare, il bere, l'usar con donne, il

riposarsi e il dormire, facendoci aspettare e pazientare fino al punto in cui tutto ciò si faccia col maggior diletto; perciò ci impedisce di provare alcun notevole piacere nella soddisfazione dei bisogni più indispensabili e più costanti: la temperanza sola, al contrario, insegnandoci a sostener quei bisogni, solo essa ci fa provare, nel soddisfarli, piaceri tali che se ne serba una gradevole ricordanza „ (1).

Il pensiero di Socrate è qui chiarissimo. La temperanza ci fa godere ben più dell'intemperanza; essa ci fa sostenere i bisogni corporei fino all'estremo limite; la soddisfazione di questi, quando avvenga, è perciò oltremodo piacevole, degna di ricordo, ἀξίως μνήμης. L'intemperanza sminuisce, invece, smorza, distrugge, anzi, il piacere che deriva naturalmente dalla soddisfazione dei bisogni, perchè, per essa, bisogni veramente non ne esistono più e, quindi, neanche, a rigore, la soddisfazione corrispondente. Evidentemente, adunque, la temperanza è da preferire all'intemperanza, e il motivo della preferenza è il piacere.

Non si direbbe che qui Socrate sia un edonista raffinato, qualche cosa di simile al suo discepolo Aristippo, che raccomandava pure l'ἐγκράτεια, la padronanza di sè, la temperanza nei piaceri, per aver modo di godere più intensamente e durevolmente?

Eppure niente sarebbe più contrario alla verità e, quindi, più ingiurioso per Socrate, che sostenere ciò. Non già, intendiamoci, ch'egli escludesse il piacere e lo considerasse un male, come tale: nemico d'ogni eccesso, egli non sarebbe caduto mai in questo, di considerare male il piacere; la sua temperanza non volea dire privazione, per lui, non volea dire ascetismo: l'ascetismo, nel senso moderno della parola, non l'avrebbe capito. Già s'è detto che Socrate è profondamente greco e ateniese: il sangue della sua nazione scorre nelle sue vene; egli è un uomo in carne ed ossa, non il tipo della moralità universale ed eterna (2); come tale, egli non odiava il piacere, non poteva odiarlo; indulgeva, anzi, ad esso in qualche occasione, come, p. es., sedendo a banchetto fra una lieta brigata d'amici. Ma il non odiare il piacere, il non considerarlo come un male, il non essere nella pratica della vita ad esso estraneo, conduce forse alla conseguenza che il bene si riponga nel piacere? Eppure il luogo citato di Senofonte suscita legittimi dubbi!

Però i dubbi svaniscono tosto, se quel luogo si faccia oggetto

---

(1) *Memor.*, IV, 5, 9.

(2) Zeller, Op. cit., II, p. 63. Vedi Parte III, cap. III, p. 136 di questo mio libro.

d'un esame particolare e si consideri specialmente, non dirò in rapporto con quanto è detto da Senofonte in altri capitoli, ma con quanto è detto prima e poi nello stesso capitolo, cioè nell'intero dialogo con Eutidemo.

Il capitolo ha per iscopo di mostrare qual bene prezioso sia la temperanza. " Persuaso (Socrate) che la temperanza sia ottimo fondamento per chi aspiri a fare alcun che di egregio, prima ne porgeva in se medesimo il più chiaro esempio a' suoi famigliari, poscia, nelle sue conversazioni, non cessava di esortarli e di indirizzarli soprattutto a questa virtù „. Di qui il dialogo con Eutidemo. I pensieri esposti in questo dialogo sono i seguenti: il piacere toglie allo spirito quella libertà di svolgimento che gli sarebbe necessaria per vedere il bene e per farlo; impedisce, quindi, di fare il bene, τὰ κάλλιστα, dapprima, e poi costringe a fare il male, τὰ αἴσχιστα, riducendo chi si lascia dominare da esso, l'intemperante, ad una vera schiavitù, alla peggiore delle schiavitù, anzi, poichè tale è la condizione di chi è impedito a fare il bene ed è costretto a fare il male. Non basta. Alla perdita della libertà l'intemperante aggiunge la perdita della sapienza. " Non ti pare che l'intemperanza allontani gli uomini dalla sapienza, il massimo dei beni, μέγιστον ἀγαθόν, e li getti nel suo contrario? „ È come un colpo di vertigine, ἐκπλήξασα, che coglie l'intemperante e gli fa scegliere il male in luogo del bene, τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ βελτίονος, pur quando abbia sentore del male e del bene. Perfino il proprio danno è costretto a fare l'intemperante e a trascurare, invece, ciò che gli gioverebbe, sicchè anche per questo non ci potrebbe essere per l'uomo male peggiore dell'intemperanza. Senza dir poi che non c'è differenza fra l'intemperante e l'animale più incapace di scienza, θηρίου τοῦ ἀμαθεστάτου. " In che differisce dai più stupidi giumenti, τῶν ἀφρονεστάτων βοσκημάτων, chi non guarda mai al bene e cerca in ogni modo di fare il proprio piacere, τὰ μὲν κράτιστα μὴ σκοπεῖ, τὰ ἥδιστα δ'ἐκ παντὸς τρόπου ζητεῖ ποιεῖν? Solo ai temperanti è dato di vedere il meglio in ogni cosa, e, scernendo le cose pei loro generi scegliere il meglio, astenersi dal male, διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι „.

Tali, per sommi capi, i pensieri svolti nel dialogo con Eutidemo: *piacere, schiavitù, male, ignoranza, vita bestiale,* da una parte; *bene, libertà, sapienza, scienza, vita veramente umana,* dall'altra. È possibile che chi svolgeva tali pensieri, chi mostrava le conseguenze esiziali del piacere, venisse poi a riporre il bene, appunto, nel piacere? Si potrebbe osservare che non era veramente il piacere, il piacere come tale, che Socrate attaccasse, bensì l'intemperanza, vale a dire il non sapersi dominare nel piacere, il che è diverso:

però, da capo, se l'atteggiarsi in un certo modo rispetto al piacere è la fonte di tanti guai, può mai essere il piacere stesso il bene?

Pure il fatto esiste non meno: in quella parte del dialogo che abbiamo citato in principio, Socrate mette innanzi idee che sono in opposizione con tutto il resto; il bene è fatto consistere nel piacere; se non nel piacere del momento, almeno in un calcolo che regoli e misuri il piacere, che lo domini e governi, per renderlo più intenso e sicuro; la temperanza ci fa, in ultimo, godere più e meglio dell'intemperanza; dunque dev'essere preferita a questa.

Fu Senofonte che fece cadere in tale contraddizione il maestro, riferendone con poca esattezza il pensiero? O, per avventura, contraddizione non ci sarebbe affatto, e l'apparenza di essa si spiegherebbe semplicemente per via dello speciale punto di vista a cui Socrate s'è messo qui, per studiare la temperanza ne' suoi rapporti coll'intemperanza? Io credo questa seconda cosa fermamente; credo, cioè, che Socrate, avendo manifestato senz'ambagi il pensiero suo, prima e dopo il luogo controverso, sul conto dell'intemperanza e sulle conseguenze esiziali di essa, aggiunga quest'altra considerazione, per renderla detestabile anche maggiormente: " Si potrebbe credere che, almeno nel rispetto del piacere, l'intemperanza sia preferibile alla temperanza, cioè che essa ci faccia godere più intensamente e veramente: ebbene, no, neanche sotto questo rispetto l'intemperanza è da preferire alla temperanza: l'intemperanza, colle sue intemperanze, distrugge il fine stesso a cui tende, il piacere; mentre, per contro, questo fine ce lo farebbe raggiungere ben meglio la temperanza. La quale perciò, non solo sotto ogni altro rispetto, ma sotto quello stesso per cui parrebbe dover cedere all'intemperanza, è da preferire ad essa. Il che vorrebbe dire che la morale del piacere, anche secondo Socrate, andrebbe contro questa obbiezione capitale, che per poco non diremmo *ad hominem*: distrugge se stessa; non adempie le sue seducenti promesse; le sfugge il piacere stesso come ogni altro bene; mentre la morale che mira ad altro, che non si fonda sul piacere, non mancherebbe di esso tuttavia.

È interpretazione troppo sottile del luogo in questione? Non credo. Oltre le altre ragioni, a cui abbiamo accennato, de' rapporti del luogo col resto del dialogo, il modo stesso con cui è introdotto, favorisce, non v'ha dubbio, questa interpretazione: " Pare adunque, Eutidemo, che sia un bene grandissimo per l'uomo la temperanza — E con ragione, o Socrate. — E a quella cosa hai tu mai pensato, Eutidemo? — A quale? Che anche ai piaceri, a cui solo l'intemperanza pare che conduca gli uomini, essa stessa invece è impotente a condurveli, mentre la temperanza è sovrattutto quella che fa go-

dere?„. Dal tono con cui queste parole son dette, non si capisce che Socrate vuol qui far risultare la contraddizione strana (*a quella cosa hai tu* mai pensato, *Eutidemo,* ἐκεῖνο δέ, ὦ Εὐθύδημε, ἤδη πώποτε ἐνεθυμήθης?) del fatto che chi ricerca accanitamente il piacere, non riesca a trovarlo, e chi, invece, non lo ricerca in nessun modo e vuol conservarsi libero di fronte ad esso, lo trovi assai meglio, per così dire, cammin facendo?

Ecco l'interpretazione vera del luogo controverso. Quell'altra che tenderebbe a far di Socrate un edonista, un edonista alla maniera di Aristippo, meglio ancora di Epicuro, non regge affatto. Niente più estraneo a Socrate che il calcolo ingegnoso e sapiente, per accrescere comecchessia il proprio godimento. Non gli diceva Antifonte ch'egli era il maestro della miseria, κακοδαιμονίας διδάσκαλος? (1). Del resto, Platone, in un certo luogo del *Fedone,* mostra qual conto sia da fare di chi in ogni azione sua, anche buona e virtuosa, calcola il godimento e il piacere che ne avrà: e Platone in questo luogo, credo, non s'allontana dal pensiero di Socrate. Ci sono alcuni, nota Socrate, che sono temperanti per l'intemperanza. Parrebbe impossibile questo caso; eppure capita veramente. Intemperanza vuol dire lasciarsi dominare dai piaceri e temperanza dominarli; e tuttavia ci sono persone, che dominate dai piaceri e desiderose di essi, ne dominano altri per arrivare a quei primi, cioè, sono temperanti per effetto d'intemperanza: assurdo non men grave che in chi fosse per paura e viltà coraggioso! O beato Simmia, soggiunge Socrate, " non è questa la retta via alla virtù: barattare piaceri con piaceri, dolori con dolori, paure con paure, e i maggiori coi minori, come monete; ma la retta moneta è soltanto quell'una colla quale simili cose si devono barattare tutte, l'intelligenza; e con questa e insieme con questa si vende davvero e si compra, in realtà, ogni cosa, e coraggio e temperanza e giustizia, ed insomma ogni virtù vera si acquista coll'intelligenza, vi si trovino o no i piaceri e le paure e le altre tali impressioni tutte; dove, separate dalla cognizione e trafficate le une colle altre, bada che non sia niente altro che una scenografia una virtù siffatta, e servile in realtà, e senza nulla di sano e di vero „ (2). Solenni parole che mostrano l'alto grado di purezza a cui era giunta la morale di Platone, ma a cui certo contribuì l'insegnamento di Socrate!

---

(1) *Memor.*, I, 6, 3.

(2) *Fedone,* XIII, 68 DE-69 AB.

II. Tuttavia in Platone stesso troviamo che Socrate sosterrebbe che il piacere è il bene e il fine d'ogni atto, e che, in ultima analisi, non si tratterebbe nella vita che di fare una cernita di piaceri, di comparare gli uni cogli altri, di misurarli, sicchè la rinuncia ai piaceri del momento sia come compensata da piaceri più intensi, o, certo, più sicuri e durevoli in avvenire: dottrina che corrisponderebbe, adunque, in modo strano a quella che alcuni si ostinano a veder sostenuta da Socrate nel luogo di Senofonte esaminato or ora. Nel *Protagora* Platone attribuirebbe al suo maestro questa dottrina (1).

Ma non bisogna qui, osserva assai giudiziosamente il Fouillée (2), confondere la confutazione d'un avversario coll'esposizione d'una dottrina personale. Socrate bene spesso, ad ogni istante, si può dire, per meglio confutare i suoi interlocutori, si mette al loro punto di vista. Nel *Protagora* vuol provare la sua tesi favorita che nessuno, sapendolo, fa il peggio in luogo del meglio, che chi conosce il bene non può non farlo, che, perciò, la virtù è una scienza e può essere insegnata. Ebbene, per provare questa tesi, si mette al punto di vista stesso di coloro che la negano, dei più degli uomini, πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων, come dice Platone. Costoro affermano che si può conoscere il meglio e tuttavia non farlo, anzi far altro, quando l'uomo sia sopraffatto dal piacere e dal dolore. Che cosa è il piacere, che cosa il dolore? Il bene l'uno, il male l'altro, rispondono costoro. " Avrebbero essi un qualche altro fine, al quale avendo l'occhio, chiamino buone le cose, un fine che non sia dolore e piacere? Direbbero di no, credo io ". " Essi corrono dietro al piacere come a bene, sfuggono il dolore come male "; anzi, con questo criterio, " lo stesso godere chiamano male, quando priva di piaceri maggiori di quelli che esso dia, o prepara maggiori pene che non siano i piaceri ch'esso racchiude ", e chiamano bene " lo stesso penare, quando o liberi di maggiori pene di quelle ch'esso racchiude, o prepari piaceri maggiori delle pene ". " Vi è lecito ritrattarvi, soggiunge Socrate, parlando come direttamente a costoro, se, comunque, sapete affermare che il bene sia altro che il piacere, o il male altro che la pena: o vi basta passare piacevolmente la vita senza dolori? Ma se vi basta, e non sapete dire che ci sia altro bene o altro male, se non quello che termina in un piacere o in un dolore, sentite quello che segue ". E quello che segue è che, anche in quest'ipotesi del piacere bene e del do-

(1) XXXV-XXXVIII, 351 B - 358 E.
(2) Op. cit., vol. I, p. 263.

lore male, la virtù è pur sempre una scienza, la scienza del misurare, del comparare gli effetti piacevoli cogli effetti dolorosi delle azioni, il godere presente col godere avvenire, sicchè ci sia, in ogni caso, un di più di godimento. L'effetto complessivo, ad esempio, che il coraggioso presceglie e che aspetta dal suo atto di coraggio e che ottiene veramente, è piacevole; egli misura e ragiona ottimamente: il vile, al contrario, che pure s'aspetta un effetto piacevole dal suo atto di viltà, ragiona male, e, per non avere inteso il suo atto al modo dell'altro, dove sperava un soprappiù di piacere, troverà un soprappiù di dolore.

Ma questa dottrina del piacere bene, del dolore male, della misura dei piaceri e dei dolori, del calcolo utilitario introdotto nell'operare virtuoso, è, ben si vede, una dottrina provvisoria, ipotetica, nella mente di Socrate: egli vi è arrivato mettendosi, per un momento, al punto di vista della moltitudine, vi è arrivato per mostrare, anche per questa via, la tesi sua che la virtù è scienza in ogni caso, non già perchè consenta con essa. Le riserve che Socrate fa, sono troppo frequenti, a proposito del piacere e del dolore considerati come criterio della moralità, per poter credere ch'egli enunci sul serio e in nome proprio una simile dottrina. " Se chiamaste male il godere stesso per qualche altro rispetto e avendo l'occhio a qualche altro fine (a un fine diverso da quello che il godere dia un soprappiù di dolore), ce lo sapreste indicare anche; ma non saprete „: " se, quando chiamate bene lo stesso penare, avete l'occhio a un altro fine che a quello che dico io (a un fine diverso da quello che il penare dia un soprappiù di piacere), ce lo sapreste pur dire; ma non saprete „. Non si direbbe che, con questa supposizione ripetuta, fatta da Socrate alla moltitudine, che si dia un fine, a cui misurare la azioni, diverso dal piacere e dal dolore, egli voglia far capire che questo fine diverso c'è veramente, per quanto ironicamente e, mettendosi al punto di vista della moltitudine, s'affretti a dire egli stesso che non c'è? E, del resto, non invita anche esplicitamente codesta moltitudine a ritrattarsi, se trovi, per avventura, questo fine diverso, e non le fa quasi un rimprovero di non saperlo trovare, e che le basti passare piacevolmente la vita senza dolori, ἀρκεῖ ὑμῖν τὸ ἡδέως καταβιῶναι τὸν βίον ἄνευ λυπῶν? (1).

Che se altri osservasse che, precedentemente, parlando con Pro-

(1) Quello che nel *Protagora* merita specialmente attenzione per la questione che ci occupa, e quello da cui abbiamo tratto la massima parte delle citazioni, è il cap. XXXVI, 353 C - 355 B.

tagora (1), Socrate pare che enunci veramente, come una tesi sua, che il piacere sia il bene e il dolore sia il male, tanto che Protagora stesso è come colpito dall'audace affermazione e la circonda, per conto suo, d'una quantità di riserve e di distinzioni: “ vivere piacevolmente è bene sì, ma a patto che si viva piacendosi di cose belle „; “ non so, Socrate, se mi bisogni rispondere senza nessuna distinzione, come tu dimandi; ma mi pare più sicuro che io ti risponda, che v'ha cose piacevoli che non sono buone, e, d'altra parte, ve n'ha di dolorose che non sono cattive, come ce n'ha che lo sono; e, in terzo luogo, di quelle che non sono nè l'uno nè l'altro, nè buone nè cattive „: se altri, dico, osservasse questo, mostrerebbe di aver capito poco il fine ultimo a cui tende Socrate nella discussione iniziata a questo punto col sofista. Egli vuole dimostrare, s'è già detto, che la virtù è una scienza, e che una scienza è anche il coraggio, una delle virtù. Ora, che cosa persuade, invece, che il coraggio non sia scienza, vale a dire non sia un fatto d'ordine intellettivo, ma piuttosto un fatto d'ordine sensitivo? Questo, che chi ha coraggio, si mette in imprese dalle quali, come dolorose, rifugge chi ha paura. Il coraggio perciò pare consista, più che in altro, nello sprezzo del dolore; la paura, nella repugnanza al dolore e nella conseguente ricerca meticolosa del piacere. Piacere e dolore, adunque, più che scienza e ignoranza, determinerebbero rispettivamente il coraggio e la paura. Protagora stesso, forse, ammetteva qualche cosa di simile; ammetteva, cioè, che coraggio e paura stessero in una diversa disposizione e relazione della natura sensitiva rispetto al piacere e al dolore. Che fare perciò? Socrate non dovette avere esitanze. Trasformare i concetti di piacere e dolore, e mostrare che entrano nella determinazione del coraggio e della paura, non già come fatti istantanei e passeggeri della natura sensitiva, ma come effetti previsti dalla mente ed aspettati, a ciascun suo atto, dall'uomo dietro un giudizio della natura dell'atto stesso (2); razionalizzare, insomma, i due fatti: ecco ciò ch'ei dovette proporsi. Così, e per questa via, il coraggio sarebbe risultato subito un fatto intellettivo, un sapere, come ogni altra virtù. Il partito più spiccio per questo era farsi concedere da Protagora che il piacere sia tutt'uno col buono; e Socrate se lo fece concedere; e, una volta avuta questa concessione, ne cavò tutte le conseguenze che faceano per lo scopo suo, cioè, appunto, che il coraggio sia un fatto intellettivo, un sapere.

---

(1) Vedi il cap. XXXV, 351 B C D E.

(2) Cfr. Bonghi, *Introduzione al Protag.*, p. 75 del vol. III dei *Dialoghi di Platone tradotti*, Roma, Bocca, 1882.

Ma la dottrina, ripetiamolo, è tutt'affatto provvisoria, nella mente di Socrate, è un espediente, un mezzo per ottenere un fine; non ha valore definitivo per lui, quindi. Noi saremmo indotti a sostener ciò, anche se non ci fossero quelle riserve e quella tinta ironica, a cui abbiamo accennato superiormente, nel seguito della lunga discussione. Insomma, e per dir tutto in poche parole, l'intento di questa parte del dialogo, non enunciato esplicitamente, ma chiaro non meno per chi non si contenti di una lettura superficiale, è il seguente: anche accettando, colla moltitudine e forse anche con Protagora, che il piacere sia il bene, cioè, diremo noi, accettando la morale del piacere, la virtù si risolve sempre in una scienza, in una scienza di misurare, di comparare piaceri con piaceri, dolori con dolori: il piacere da solo, adunque, non potrebbe sussistere come principio di moralità; ha bisogno di fare appello alla ragione, all'intelletto; il piacere non sarebbe il bene per se stesso, per quanto non si possa dire neanche che sia per se stesso un male.

III. In un altro dialogo di Platone, il *Gorgia,* sono esposte certe obbiezioni ingegnose contro la morale del piacere; e anche qui, come nel ***Fedone,*** è da credere che Platone non parli soltanto in suo nome, ma in nome anche del maestro, per quanto la teoria del maestro si sia affinata, sollevata, direi, a valore dialettico e scientifico per opera del discepolo.

Il piacere non può essere il bene, come il dolore non può essere il male: bene e male infatti s'escludono, bene e male non possono convenire allo stesso soggetto, ad un tempo; il piacere, al contrario, consistendo nell'appagamento d'un bisogno, che, come tale, è dolore, include per ciò stesso, di necessità, il dolore, cioè, coesiste con esso. Chi è assetato, beve; chi ha fame, mangia; ma essere assetato, come aver fame, vuol dire aver dolore; bere, invece, come mangiare, vuol dire aver piacere: piacere e dolore stanno insieme adunque, in questi casi, mentre bene e male non possono stare insieme mai; perchè ciò vorrebbe dire essere sani e malati ad un tempo, risolvendosi, appunto, come in sanità e malattia dell'anima, il bene ed il male (1). Aggiungasi quest' altra considerazione. Può altri finire, nello stesso tempo, d'aver bene e male, ad esempio, d'esser sano e malato, sicchè guarendo, poniamo, d'un'oftalmia, cessi pur anche in lui la sanità degli occhi? Eppure, quanto al piacere e al dolore, questo finire d'ambedue nello stesso tempo, accade! Bevendo, si finisce d'aver sete, cioè d'aver dolore, ma si finisce insieme d'aver

(1) *Gorgia,* XLIX-LI, 495 A-497 A.

piacere; così dicasi del mangiare e, in genere, della soddisfazione di qualunque altro appetito corporeo: soddisfatto l'appetito, cessa il dolore derivante dal bisogno, ma cessa anche il piacere derivante dalla soddisfazione. Anche per questo, adunque, il piacere e il dolore non devono confondersi col bene e col male, che non possono, invece, cessare nello stesso tempo mai (1).

E non basta. Il piacere e il dolore sono egualmente e nei buoni e nei cattivi: " sono capaci di provar dolore e piacere e gl'insensati e quelli che hanno fior di senno, e i codardi e i prodi „; anzi i codardi, aggiunge Socrate, provano piacere ben maggiore dei prodi, quando, per esempio, il nemico si ritiri. Che deriva da ciò? Deriva, se il piacere è la stessa cosa del bene e il dolore la stessa cosa del male, e si è buoni per la presenza del bene e cattivi per la presenza del male, che i buoni sono, insieme, buoni e cattivi, e i cattivi, insieme, cattivi e buoni, anzi, i buoni sono spesso più cattivi dei cattivi, e i cattivi più buoni dei buoni. " Non è questa, conclude Socrate, con quelle altre prime, la conseguenza, se uno affermi che piacere e bene siano la cosa medesima? Non è così di necessità, o Callicle? „ (2).

Non bisogna, adunque, confondere il piacere col bene. Non è il piacere che faccia il bene, ma è il bene che fa il piacere stesso degno di pregio: " fine di tutte quante le azioni è il bene; tutto il resto s'ha da fare in grazia di esso, e non già esso in grazia del resto; per il bene s'hanno da fare e le altre cose e le piacevoli, ma non già per le piacevoli il bene „ (3). " La vera virtù, Callicle, non sta, come hai detto tu, nel soddisfare gli appetiti e propri ed altrui; sta piuttosto in ciò che, essendovi tra gli appetiti di tali che, soddisfatti, rendon l'uomo migliore, questi s'abbiano da soddisfare, e quelli no, che lo fanno men buono „ (4). Se il bene stesse nel piacere, anche i piaceri più turpi dovrebbero esser beni e fare l'uomo felice e beato. Ora, dimmi tu, Callicle, stimeresti beato un uomo che patisse la scabbia e fosse obbligato a grattarsi, per quanto provasse piacere nel grattarsi, o beati i cinédi, per la vita che conducono, per quanto avessero a sazietà ciò che bramano? " Non ti vergogni, o Socrate, di portare il discorso su tali argomenti? interrompe Callicle. — O che sono io, nobil uomo, risponde Socrate, che vi porto il discorso? Non è quegli, piuttosto, che con tanta impudenza afferma che quei che godono, per qualunque

(1) *Gorgia*, L-LII, 496 A - 497 C D.
(2) *Gorgia*, LII-LIII, 497 D E - 499 B.
(3) *Gorgia*, LIV, 499 E - 500 A.
(4) *Gorgia*, LVIII, 503 C D.

modo godano, sono felici, nè tra i piaceri distingue quali onesti siano e quali turpi? „ (1).

Anche nel *Filebo*, anzi sovrattutto nel *Filebo*, e qua e là nella *Repubblica* (VI, 17, 505 B; IX, 7-11, 580 C-587 A) Platone tratta l'argomento del piacere: ma qui o il pensiero di Socrate non c'è più, o ha subìto così profonde modificazioni ed è giunto a tali altezze, che si può considerare come non più suo. Solo alcuni tratti ci paiono ancora caratteristici di Socrate, perchè in Senofonte, in fondo, ei non parla diversamente. Nel *Filebo* (2), chiusa l'ampia discussione da cui è risultato che il piacere ha tra i beni l'ultimo posto, Socrate esce in queste parole: " Secondo il giudizio pronunciato or ora dal discorso nostro, la potestà del piacere prenderebbe il quinto posto. Ma il primo no, se anche i buoi tutti e i cavalli e tutte quante le bestie lo affermassero coll'andare esse dietro al godere. Alle quali avendo i più fede, siccome i divinatori agli uccelli, giudicano i piaceri tornarci al ben vivere efficacissimi, e gli amori delle bestie s'avvisano essere più valevoli testimoni, che non gli amori dei discorsi che in ciascun caso ispira una musa amica di sapienza „. Alle quali parole corrispondono quest'altre che Socrate pronuncia nella *Repubblica* (3): " Quanti non praticano saggezza e virtù e sempre s'avvolgono tra banchetti e piaceri siffatti, dimorano, come pare, nella bassa regione, nè gustarono stabile e puro piacere mai; e, a guisa di bestie, guardando sempre in giù e col capo prono a terra e sulle mense, pascolano ingrassandosi e montando, e, traendo calci e dandosi cornate per vantaggiarsi in cotai cose, l'un l'altro con ferree corna e con armi si uccidono, d'insaziata cupidigia infiammati „.

(1) *Gorgia*, XLIX, 494 C-495 A.
(2) XLII, 67 B.
(3) IX, 10, 586 A B.

CAPITOLO VII.

Ancora il concetto del bene. Il bene e l'utile. L'eupraxia.

I. Socrate adunque, risulta ad evidenza da quanto s'è detto finora, non è un edonista; non crede, cioè, che il bene sia la stessa cosa del piacere. Che cosa è perciò il bene, per lui? La domanda si presenta da capo, e vuole risposta.

Ma la risposta non è facile in una dottrina come quella di Socrate.

Si legge nei *Memorabili* un dialogo di Socrate con Aristippo, che ci pare molto istruttivo. Aristippo domanda a Socrate se conosce qualche bene, εἴ τι εἰδείη ἀγαθόν, e Socrate risponde: " Mi domandi tu se io conosca qualche bene per la febbre? — No. — Per il mal d'occhi? — Neppure — Per la fame? — Neppure per la fame. — Ma davvero, se mi domandi se io conosca qualche bene che non sia bene per niente, εἴ γ' ἐρωτᾷς με εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα ὃ μηδενὸς ἀγαθόν ἐστιν, nè io lo conosco, nè ho bisogno di conoscerlo, οὔτ' οἶδα, οὔτε δέομαι " (1). E subito dopo, ad altre domande di Aristippo, aggiunge che il bene come il bello è ciò che è appropriato ad un fine e serve ad esso, καλά τε κἀγαθὰ νομίζεται πρὸς ἅπερ ἂν εὔχρηστα ᾖ, e che perciò ciò che è bene e bello per un rispetto, può essere cattivo e brutto per un altro: " spesse volte ciò che è bene per la fame, è male per la febbre, e ciò che è bene per la febbre, è male per la fame; spesse volte ciò che è

(1) *Memor.*, III, 8, 2-3.

bello per la corsa, è brutto per la lotta, e ciò che è bello per la lotta, è brutto per la corsa; poichè tutte le cose sono buone e belle a ciò a cui vanno bene, πρὸς ἂν εὖ ἔχῃ; sono cattive e brutte a ciò a cui vanno male, πρὸς ἂν κακῶς „ (1).

Il pensiero di Socrate non potrebbe essere più chiaro. Egli vuole un bene che sia bene a qualche cosa, un bene che sia appropriato ad un fine; un bene che non sia bene a niente, che sia come campato in aria, senza contatto colla realtà viva, egli non concepisce neppure. Il bene è adunque qualche cosa di relativo, per lui. Di relativo a chi? All'uomo: all'uomo non è bene se non ciò che è giovevole a lui, ciò che gli è utile: bene e utile per l'uomo si confondono insieme. " Diresti tu che il bene sia altra cosa che il giovevole? Ἄλλο δ' ἄν τι φαίης ἀγαθὸν εἶναι ἢ τὸ ὠφέλιμον; — Non io, certamente. Quello adunque che è giovevole, è bene per colui a cui è giovevole. Così mi pare „ (2). Questo altro dialogo fra Socrate ed Eutidemo viene a completare il precedente fra Socrate ed Aristippo.

E su questa considerazione dell'utilità del bene, o più propriamente del bene eguale all'utile, Socrate insiste; insiste tanto che fu ritenuto addirittura un utilitarista (3); come se fosse possibile misurare Socrate alla stregua di una dottrina o di un sistema determinato, e non si accogliessero in lui e non si fondessero le vedute più opposte!

In Senofonte specialmente questa considerazione dell'utilità tiene un gran posto; molti precetti morali si fondano, si direbbe, esclusivamente su di essa. Bisogna essere temperanti, perchè solo così si può giovare a noi stessi e agli altri (4); bisogna avvezzarci a sostener le fatiche e rendere il corpo vigoroso e robusto, perchè solo così si fanno bene i fatti propri, si scampa dai pericoli e ci si mette in condizione di acquistar gloria ed onore (5); bisogna rifuggire dalla millanteria, perchè ci rende ridicoli e ci reca danno e ignominia (6); bisogna vivere in pace coi fratelli, perchè è assurdo volgere in danno le cose fatte a fine di utilità; le contese tra fratelli sono come se le mani od i piedi, fatti per aiutarsi, rifiutandosi a quest'ufficio, si dessero ad impacciarsi a vicenda (7); bi-

(1) *Memor.*, III, 8, 5-7.

(2) *Memor.*, IV, 6, 8.

(3) Dal Grote, per esempio, dallo Zeller stesso, e da molti altri.

(4) Cfr. perciò specialmente *Memor.*, I, 5; II, 1; IV, 5.

(5) *Memor.*, III, 12; II, 1, 18 seg.; I, 6, 4-7.

(6) *Memor.*, 1, 7.

(7) *Memor.*, II, 3, specialmente §§ 18-19.

sogna farsi degli amici devoti, perchè l'amico è il tesoro più utile che si possa possedere; nè cavallo, nè coppia di buoi, nè masserizia, nè schiavo può essere tanto pregevole quanto un buon amico (1); bisogna non rifiutarsi a prender parte agli affari pubblici, perchè il bene della comunità si risolve in vantaggio dei singoli individui (2); bisogna obbedire alle leggi, perchè niente è più utile e per noi stessi e per la città (3); bisogna astenersi dall'ingiustizia, perchè presto o tardi viene punita (4); bisogna vivere virtuosamente, perchè la virtù ci procura da parte degli uomini e degli dèi i più grandi vantaggi (5).

Non si può dire che l'aspetto utilitario del bene non sia qui messo in rilievo!

Ma a queste considerazioni schiettamente e, diremo anche, volgarmente utilitarie si aggiungono, nello stesso Senofonte, considerazioni ben più elevate e superiori. Socrate in questi altri luoghi fa consistere l'utilità essenziale della virtù, lo scopo ultimo a cui tende e per cui è buona e bella, negli effetti ch'essa produce sulla vita intellettuale dell'uomo, sull'anima sua, insomma. L'anima, nota Socrate, è ciò che v'ha di più grande e di migliore nell'uomo, ὅπερ μέγιστόν ἐστι καὶ τὴν ψυχὴν κρατίστην τῷ ἀνθρώπῳ (ὁ θεὸς) ἐνέφυσε (6); sola di quanto è in lui essa partecipa del divino, τοῦ θείου μετέχει (7); è sede della ragione, ἐν ᾗ μόνῃ γίγνεται φρόνησις, e la ragione è preziosa (8). La cura dell'anima è, perciò, quello che preme soprattutto; il perfezionamento suo va sopra ogni altra cosa; la cura dell'anima è anche la misura della cura del corpo (9). La vita è tanto migliore, quanto più si lavora a perfezionare l'anima; tanto più felice, quanto più si ha piena coscienza di questo perfezionamento. " Non sai tu, dice Socrate ad Ermogene, che, infino a questo momento, a nessun uomo al mondo io concederei il vanto sopra di me, di aver vissuto meglio nè più lietamente, οὔτε βέλτιον οὔθ' ἥδιον ἐμοῦ βεβιωκέναι? Imperocchè ottimamente,

(1) *Memor.*, II, 4, 5, seg.; II, 6, 4-7.
(2) *Memor.*, III, 7, 9.
(3) *Memor.*, IV, 4, 16-17.
(4) *Memor.*, IV, 4, 20-25; III, 9, 12-13.
(5) *Memor.*, II, 1, 27 seg.; I, 4, 18; IV, 3, 17. Cfr.: Zeller, Op. cit., II, p. 126-127.
(6) *Memor.*, I, 4, 13.
(7) *Memor.*, IV, 3, 14.
(8) *Memor.*, I, 2, 53 e 55.
(9) *Memor.*, I, 2, 4. Cfr.: *Memor.*, III, 12, 6-7.

ἄριστα, vivono, a mio giudizio, quelli che nel miglior modo si studiano di rendersi ottimi, e lietissimi, ἥδιστα, vivono quelli che hanno un sentimento vivissimo del loro continuo diventar migliori (1). E lo stesso press' a poco ripete ad Antifonte (2). Ma il diventar migliori, il perfezionamento dell'anima dipende massimamente dal sapere; e Socrate considera la sapienza il massimo dei beni, σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθόν (3), più prezioso, senza paragone, di qualunque altro, l'oro e l'argento, ad esempio, che in nulla fanno migliori gli uomini (4); e raccomanda lo studio di ciò che è bello e buono, non tanto per l'utilità che se ne ritrae, quanto pel piacere che procura immediatamente per se stesso (5). E non occorre ripetere poi le lodi che Socrate fa della temperanza, da lui considerata come effettrice della libertà dello spirito (6), come accostante l'uomo al supremo ideale della vita divina, priva di bisogni (7).

Si direbbe che abbiamo un altro Socrate qui, un Socrate, del resto, più conforme a quello che egli dovette essere veramente, se si pensa che tutta la vita morale ei volle fondare sulla scienza, che ogni sforzo rivolse a fare che gli uomini conoscessero se stessi, e lavorassero al proprio perfezionamento. Un uomo tale dovea curare ben più l'aspetto interno, spirituale della virtù, che il suo aspetto esteriore, propriamente utilitario.

Che cosa concluderne? Che cosa dire di quelle altre testimonianze di Senofonte, secondo le quali, invece, Socrate riguarda la virtù, appunto, sotto questo suo aspetto esteriore, utilitario?

Qui si son fatte supposizioni d'ogni maniera. Si è detto: Socrate dava la spiegazione utilitaria della virtù a quelli che non erano ancora maturi a comprendere il vero pensier suo. Si è detto ancora: Socrate volea mostrare che, pur quando si riguardi la virtù sotto l'aspetto utilitario, la condotta virtuosa è sempre la migliore. Si è soggiunto: Senofonte, da quell'uomo pratico che era e di non molta levatura intellettuale, si fermò specialmente su quelle discussioni che, nella mente del maestro, erano come preliminari e preparatorie a discussioni più alte, ma che egli intendeva meglio e che meglio rispondevano alle sue stesse idee personali. Questo

(1) *Memor.*, IV, 8, 6.
(2) *Memor.*, I, 6, 9.
(3) *Memor.*, IV, 5, 6.
(4) *Memor.*, IV, 2, 9.
(5) *Memor.*, IV, 5, 10.
(6) *Memor.*, IV, 5, 2-5.
(7) *Memor.*, I, 6, 10.

si è detto ed altro ancora; e tutto per togliere, o almeno attenuare, quella che pare in Socrate una contraddizione: il fondare, per una parte, le prescrizioni morali sulla considerazione dei loro risultati esteriori, e, per l'altra, il fondarle sulla considerazione dei loro effetti sullo stato interno dell'uomo.

Ma c'è davvero contraddizione in tutto ciò?

Non lo credo.

Anzitutto, l'abbiamo già detto altre volte, Socrate è un pensatore *sui generis*: pretendere che in lui tutto sia ordinato ed armonico, che tutto sia ben connesso e organato, ridotto a sistema, è disconoscere chi egli fu, quale fu l'opera sua, e quale dovette essere la sua dottrina. La sua dottrina non poteva assumere la forma di un'esposizione sistematica; essa si sviluppava a proposito di casi particolari, a misura che gli si presentavano, nel contatto e nel cimento continuo col pensiero altrui, nei giri e nei garbugli d'una disputa; si formava cammin facendo, a dir così, e quindi con quelle soluzioni di continuità, con quelle lacune, con quei salti anche, che sono inevitabili in tutto ciò che si forma in questa maniera. D'altra parte, l'argomento che avea tra mano, era dei più complessi; era lo stesso problema umano, si può dire, e offriva il destro perciò a considerazioni, a ricerche svariatissime, non sempre ben legate fra loro, non sempre perfettamente armoniche e coerenti. Che cosa più naturale che queste lacune, queste scuciture, queste disarmonie qua e là, abbiano l'aspetto di vere e proprie contraddizioni? Eppure contraddizioni non sono. Chi ben guardi, le scuciture possono ricucirsi, le lacune riempirsi, le disarmonie non essere che disarmonie apparenti che una semplice nota aggiunta riduce a consonanze.

Nel caso nostro, ecco Socrate che riguarda il bene sotto l'aspetto dei vantaggi, diremo così, tangibili e materiali che procura, sotto l'aspetto strettamente utilitario, e lo riguarda anche sotto un aspetto più profondo, sotto l'aspetto del miglioramento e del perfezionamento dell'anima, sotto l'aspetto propriamente morale, quindi. Contraddizione, si dice. Niente affatto, dico io. Il bene può essere e deve essere, anzi, riguardato sotto questi due aspetti: esso si compone di più elementi, che vanno dai più materiali ai più ideali: anche i più materiali non vanno trascurati nella valutazione di esso, per quanto i più ideali tengano il primo posto. Non è il bene che Socrate cerca, un bene proprio dell'uomo, relativo all'uomo? Ebbene, dev'esser tale da corrispondere alla natura dell'uomo. Nella natura dell'uomo ci sono più elementi: gli elementi inferiori e gli elementi superiori. Questi elementi siano anche nel bene, e siano nell'ordine d'importanza e, per così dire, di

dignità in cui sono nell'uomo. La ragione è ciò che nell'uomo tiene il primo posto, ciò che è degno veramente di pregio: ebbene, l'elemento razionale che si risolve nell'interiore perfezionamento dell'anima, tenga anche il primo posto nel bene. Contraddizione nella concezione del bene ci sarebbe solo quando l'elemento che dovrebbe tenere il primo posto, tenesse l'ultimo, e quello che dovrebbe tenere l'ultimo, tenesse il primo. Ma ciò in Socrate non avviene. Anche in Senofonte nulla è per lui superiore all'interiore perfezionamento dell'anima: il diventar migliori va sopra tutto; ogni altro vantaggio è a questo supremo vantaggio subordinato. È ben vero che, in Senofonte, Socrate non si propone esplicitamente la questione che, se mai l'utile, o quello che si dice utile, dovesse andar contro al miglioramento nostro, quello non sarebbe più utile veramente, anzi dannoso, e quindi, in ogni caso, sarebbe da posporre a questo. Ma è anche vero che l'utile che Socrate considera, non è mai tale che sia in opposizione al miglioramento; è un utile innocente, per così dire: l'utile che potesse derivare dal male, non è utile per lui: già sappiamo, anche da Senofonte, qual conto egli facesse del piacere corporeo, che pure, per taluni, è la cosa supremamente utile.

Dunque contraddizione, in Senofonte, no, in nessun modo: piuttosto possiamo lamentare che l'aspetto strettamente utilitario del bene egli abbia messo troppo in rilievo; troppo, in confronto dell'aspetto rigorosamente morale, che, apparendo a lui pure di gran lunga superiore all'altro, e come alla cima della scala, dovea far rifulgere per ciò stesso d'una luce maggiore e più intensa. Ma ciascuno fa quello che può; e Senofonte si fermava più volentieri su quelle considerazioni del maestro ch'egli intendeva meglio e che erano meglio conformi ai suoi gusti. Perchè il maestro le faceva veramente quelle considerazioni utilitarie, non potendosi ammettere in nessun modo quello che alcuni hanno ammesso senza fondamento (1), che Senofonte in questa parte ci abbia dato bensì il pensiero suo, non quello di Socrate. Sarebbe troppo comodo ora accettare la testimonianza di Senofonte, ora non accettarla che in parte, o non accettarla affatto, secondo che ci foggiamo, in questo o in quel modo, Socrate. Quello che dice Senofonte è da accettar sempre: soltanto, come già s'è detto, bisogna completare quello che in lui possa essere incompleto; bisogna chiarire quei tratti che siano in

(1) P. es. il **Brandis**, *Rhein., Mus.*, I. 138 seg.; *Gesch. der gr.-röm. Philosophie*, II, 40 seg.; *Gesch. d. Entwickelungen d. gr. Phil.*, I, 238 seg., e il **Ribbing**, *Sokr. Stud.*, I, 115 seg.

lui poco decisi e quasi evanescenti; bisogna mettere a posto e come connettere col tutto quello che in lui appaia come un frammento staccato.

II. Anche questa volta, come sempre, per quest'opera di completamento e di correzione sovviene opportunamente Platone.

Che cosa rimane indeciso e come nell'ombra in Senofonte? Non certo che il più gran bene, il bene supremo, sia il perfezionamento di noi stessi, ma questo nondimeno: come dovrebbe comportarsi l'uomo, caso mai l'utile, o quello che par utile, venisse a conflitto con questo bene supremo. L'utile, anch'esso, è bene; ora, perchè dovrebbe l'uomo sacrificare, quando fosse il caso, questo bene a quel bene? Egli potrebbe considerare il primo superiore al secondo: e non ci sarebbe modo di mostrargli che ha torto.

Questo dubbio vien tolto da Platone.

Nel *Menone* Socrate passa in rassegna vari beni, l'oro, l'argento, le ricchezze in genere, gli onori, le cariche pubbliche, e domanda a Menone, per il quale il procacciarsi ciascuno di tali beni è virtù, se sia virtù procacciarseli comecchessia, o non, invece, secondo giustizia, santamente. Menone non esita a rispondere che il procacciarseli contro giustizia è malvagità. " Pare adunque, conclude Socrate, che a questo procacciarsi i beni debba aggiungersi, ad ogni costo, giustizia, o prudenza, o santità, o qual altra si sia particella della virtù: se no, non sarà virtù, ancorchè ne procacci i beni "; e aggiunge poi tosto che sarà, per contro, virtù lo stesso non procacciarsi i beni, quando il procacciarseli non sia giusto (1). La distinzione è qui netta e recisa. L'utile, sta bene; ma finchè non venga in conflitto col bene morale, colla virtù: se venga in conflitto, se si debba acquistare a scapito del bene morale, con ingiustizia, sarà virtù non acquistarlo.

La questione è ritrattata nel *Gorgia*, e da un punto di vista anche più elevato.

Già sappiamo che qui Socrate ha mostrato che il bene non può essere il piacevole. Al piacevole ei contrappone l'utile, dapprima: criterio del bene è l'utile dei piaceri stessi; dei piaceri alcuni sono buoni e altri cattivi, e buoni sono appunto quelli che recano utile, cattivi quelli che recano danno (2). Ma il criterio dell'utile Socrate riconosce ben tosto insufficiente; o, meglio, sente di doverne correggere il concetto volgare e fargli assumere un valore morale:

(1) *Menone*, XI, 78 DE.
(2) *Gorgia*, LIV, 499 BCDE.

utile veramente è il diventar migliore, è il perfezionamento dell'anima (1); e questo che è veramente utile, è anche veramente bene. Il perfezionamento dell'anima, l'ordine, la regola, la misura onde tutto si svolge nella vita interiore, è sanità; il deterioramento dell'anima, il disordine, la sregolatezza della vita interiore, è malattia. Ora che cosa più utile della sanità, che cosa più nociva della malattia? Qual più gran bene, qual più gran male? Ogni sforzo è da fare per avere la prima, ogni sforzo per evitare la seconda. " Si avrà sempre la mente a ciò, che la giustizia sia nelle anime e la ingiustizia vengavi meno, e la prudenza vi nasca e la intemperanza ne sia rimossa, e così crescavi ogni virtù e ne sia ogni depravazione sbandita „. Qual trattamento fa il medico a chi è malato nel corpo? Gli permetterebbe di soddisfare i suoi appetiti, di mangiare e di bere? No, certamente; perchè ciò aggraverebbe anche più il suo male; gli comanderà, invece, l'astensione. Così avviene a chi è malato nell'anima. " Finchè ella sia affetta dal male, vuoi da insipienza, vuoi da intemperanza, vuoi da ingiustizia, vuoi da empietà, mestieri è frenarla nei desiderî, nè consentirle di fare altro che ciò per cui riesca migliore „; ciò è meglio per lei. Ma l'impedire ciò di che altri abbia desiderio, è lo stesso che punire: esser punita è, adunque, meglio per l'anima, che non essere punita; la punizione è come la medicina dell'anima ammalata; essa tende a guarirla, a rimetterla in possesso del vero suo bene, la sanità: che importano i dolori che possa cagionare la punizione, quando si ottiene per essa questo scopo? (2).

In generale, si ritiene la punizione d'una ingiustizia commessa gravissimo male; in realtà, è male maggiore il non essere puniti che l'essere puniti. Chi è punito d'un'ingiustizia commessa, patisce per ciò stesso cosa giusta, il che vuol dire cosa bella e buona, dacchè il giusto è bello e buono; e, se buona, anche utile: qual utile maggiore, infatti, che diventare migliore nell'anima e spogliare l'anima della malvagità che è in lei, e che è il più grande dei mali! " Buona cosa patisce chi è punito. — Pare. — Ne ha forse profitto? — Sì. — Quel profitto, forse, ch'io sospetto? Diventa egli, forse, migliore dell'anima, s'è giustamente punito? — Pare. — Della malvagità dell'anima, forse, si spoglia chi è punito? — Sì. — E così dunque del più gran male si spoglia „ (3). Di due malati del

---

(1) *Gorgia*, LVIII, 502 E. Cfr. anche *Repub.*, I, 24, 354 A B C D E, dove, è da credere, abbiamo pure il pensiero di Socrate.

(2) *Gorgia*, LIX-LX, 504 A - 505 A B C.

(3) *Gorgia*, XXXI-XXXIII, 476 A - 477 A.

corpo, chi è più misero, chi si cura e si libera dal male, ovvero chi non si cura e resta col male addosso? Certo, chi non si cura. Lo stesso è da dire dei malati dell'anima: per loro la punizione è come una medicina, s'è già detto; e la ingiustizia commessa, la malattia onde sono affetti: sarà, adunque, men grave per essi essere puniti che non essere puniti: essere puniti vuol dire liberarsi dalla malattia; non esser puniti, perseverare in essa, cioè perseverare nel male più grande, l'ingiustizia. " Malissimo mena la vita chi alberghi l'ingiustizia in se stesso e non se ne liberi. — Pare — E non si trova ad esser tale chi, avendo commesso le maggiori colpe e dando prova della più grande ingiustizia, faccia in modo di non essere nè ammonito, nè punito, nè paghi d'esse la pena? — Pare. — Per poco tutti costoro si comportano come chi, avendo contratto infermità gravissime nel corpo, si studi di non darle a correggere ai medici e di non farle curare, pauroso, come fosse un fanciullo, delle ustioni e delle amputazioni, per ciò che son dolorose; disconoscendo, a quel che sembra, di quanto pregio sia la sanità e la vigoria del corpo. In verità, è proprio pericolo non facciano qualche cosa di simile anche coloro i quali sfuggono alla punizione, o Polo, ch'e' ne riguardino, cioè, soltanto il lato doloroso, ma, a rispetto dell'utilità sua sieno ciechi, disconoscendo quanto più tristo che non con un corpo non sano, sia vivere con un'anima non sana, anzi putrida, ingiusta ed empia „ (1). Conviene perciò, conclude Socrate, " se avvenga mai che noi stessi facciamo ingiuria, od altri la faccia che ci stia a cuore, correre subito là dove se ne possa quanto più presto dare soddisfazione, dal giudice, come si correrebbe dal medico in tutta fretta, affinchè il male della ingiustizia non invecchi, nè renda putrida ed insanabile l'anima „ ; conviene " e a se stesso e agli altri far forza per non lasciarsi sopraffare dal timore, ma ad occhi chiusi e coraggiosamente andare come a farsi tagliare e bruciare dal medico, seguendo solo ciò che è bello e buono e nulla curando il dolore; talchè, se siasi commesso un fallo da punirsi con le verghe, ci prestiamo a riceverne i colpi; se con le catene, ad essere incatenati; se con una multa, a pagarla; se con l'esilio, ad andare in bando, e, se con la morte, a morire „ (2).

Per quanto, adunque, non sia piacevole la punizione, essa è, certo, utile, e una di quelle cose che concorrono di più alla felicità. Felice è, in primo luogo, chi non alberghi nell'anima la malvagità; ma, in secondo luogo, felice chi, albergandola, se ne liberi colla puni-

(1) *Gorgia*, XXXIV-XXXV, 478 D-479 A B.
(2) *Gorgia*, XXVI, 480 A B C D.

zione, e se ne purifichi (1); dove, all'incontro, chi viva nella malvagità e mai se ne purifichi, per quanto in apparenza felice, sarà il più misero degli uomini (2).

E Socrate seguita in questo suo esame dell'utile e del bene, nei loro rapporti reciproci. C'è chi crede, dietro un falso concetto dell'utile e del bene, che fare ingiustizia sia meglio che patirla: ebbene no, è meglio patirla che farla. " Il massimo de' mali è il fare ingiustizia, o Polo. — Come il massimo? Non sarà d'esso anche maggiore l'averla a patire? — No, davvero. — Tu dunque vorresti patire ingiustizia piuttosto che farla? — Io non vorrei veramente nè l'uno, nè l'altro; ma, se necessità fosse di fare ingiustizia o di patirla, preferirei meglio patirla che farla " (3). Il fare ingiustizia è infatti brutto e turpe, per quanto il patirla possa essere doloroso; ma è il brutto e il turpe che danneggia ben più veramente, e non il doloroso; è il brutto e il turpe che costituisce il male (4). " Io nego, Callicle, dice a un certo punto Socrate con insolita energia, che l'essere ingiustamente percosso sul volto sia cosa turpissima; e così l'aver mutilato il corpo, o tagliata via la borsa; ma il percuotermi ingiustamente e il tagliar via ciò che è mio, piuttosto torna a vergogna ed a danno, e ugualmente il rubarmi e il ridurmi in servitù e lo scassarmi le mura di casa, e, in una parola, fare su di me e sulle cose mie una qualunque ingiustizia, più che a me, torna a vergogna ed a danno a chi commette l'ingiustizia. Tali cose qui da noi messe in luce nei nostri precedenti ragionamenti, com'io penso, sono strette e legate da ferree e adamantine ragioni, tanto che parrebbe che nè tu, nè altri di te più ardito saria buono a rovesciarle, non essendo possibile ragionare dirittamente, ragionando in altro modo da quel ch'io ragiono. Chè per me gli è sempre la stessa ragione; io non so com'accada che, quante volte mi si offre, com'oggi, la occasione di questi ragionamenti, niuno v'ha che, ragionando altrimenti, non mi riesca ridicolo. Ond'io vieppiù sempre mi confermo nel pensiero che sia così veramente " (5).

III. Tale la dottrina esposta nel *Gorgia* di Platone, che, insieme con quella esposta nel *Menone*, corregge e completa la

(1) *Gorgia*, XXXIV, 478 BCDE.
(2) *Gorgia*, XXVIII-XXIX, 472 D-473 E.
(3) *Gorgia*, XXIV, 469 BC.
(4) *Gorgia*, XXIX-XXXI, 474 C-475 E.
(5) *Gorgia*, LXIV, 508 D-509 A. Ci siamo, in buona parte, attenuti alla traduzione del Ferrai.

dottrina dei *Memorabili* di Senofonte, per ciò che riguarda il bene nei suoi rapporti coll'utile.

Io so però quello che fu detto qui, fra gli altri dallo Zeller, che il linguaggio che spesso Platone presta a Socrate specialmente nel *Gorgia*, Socrate " non ha mai tenuto o non ha mai potuto tenere „ (1).

Ecco, io distinguerei. Ci sono, certo, nel *Gorgia* dottrine che oltrepassano il pensiero di Socrate, a cui forse, anzi, il pensiero di Socrate non ha dato che assai scarso appiglio, come quella intorno alla retorica e all' ufficio di essa nella vita degli Stati, o quella intorno alla superiorità della filosofia sulla politica; dottrine che si connettono con altre svolte nel *Fedro* e nella *Repubblica*, dialoghi della maturità di Platone: lo stesso disegno ampio e la tela grandiosa del *Gorgia* non possono essere, certo, socratici. Ma, concesso questo e concesso anche che la tessitura e l'intimo organismo delle argomentazioni del dialogo rivela una finezza ed un'arte che male si adatta all'andamento semplice, d'ordinario, e famigliare del dialogo di Socrate, ci sono pur sempre in quest'opera dottrine che, prese isolatamente, appartengono indubbiamente al maestro, e che il discepolo non ha fatto che svolgere e ampliare e sovrattutto integrare con altre.

Fra queste dottrine indubbiamente di Socrate sono, appunto, quelle che abbiamo esposto or ora, che l' ingiustizia sia il pessimo dei mali, una specie di malattia dell'anima, e che sia meglio soffrire ingiustizia che farla, e che, quando ingiustizia si faccia, giovi meglio esserne puniti che andarne impuniti. Come si potrebbe dubitare che queste dottrine appartengano a Socrate? Contraddicono esse, forse, in alcuna cosa a quanto ci è detto di lui nei *Memorabili*? E, invece, non s'accordano perfettamente con quanto sappiamo della sua vita e della sua morte? Non sono poi confermate specialmente dall'*Apologia* e dal *Critone* che, per consenso unanime, sono i dialoghi di Platone che meglio riproducono il pensiero del maestro?

Nell'*Apologia*, sappiamo, Socrate dice a' suoi giudici ch'egli è l'educatore, il riformatore, colui ch'è stato messo da Dio ai fianchi della città, per risvegliare le coscienze e indirizzarle al bene, per migliorare e perfezionare le anime: il giudizio, la condanna che gli possano venire per ciò, non lo distolgono, non lo possono distogliere dal proposito suo; neanche la morte gli fa paura: sarebbe strano ch'egli il quale non abbandonò mai il suo posto in Potidea, in Anfipoli, a Delio, il posto di combattimento assegnatogli dai generali, e sfidò la morte, ora, proprio per timore della morte o di altro

(1) ZELLER, Op. cit., II, p. 127.

accidente, abbandonasse il posto assegnatogli da Dio, di pubblico educatore; questo abbandono sarebbe colpevole, e la colpa solo è male ed è brutto; al paragone di essa, la morte non è un male, potrebbe, anzi, essere un bene. "Al paragone dei mali che so che son mali, osserva qui Socrate, non temerò giammai, nè fuggirò quelli che non so se per avventura non siano beni „. " Se voi mi diceste, soggiunge egli ancora: ebbene, Socrate, noi non sentiremo Anito ora, ma t'assolviamo, a patto però che tu non t'occupi più delle tue investigazioni, nè faccia il filosofo, e, quando tu sia colto sul fatto, morrai, vi risponderei: cittadini d'Atene, vi rispetto e vi amo, ma obbedisco all'Iddio piuttosto che a voi, e, sino a che io respiri e sia in grado, non cesserò dal filosofare, dal fare esortazioni e dimostrazioni a chiunque incontri di voi, in quel mio solito modo „. Se mancasse a quest'ufficio, se trascurasse questo dovere impostogli da Dio, per timore della morte, allora sì che avrebbe commesso grave colpa, allora sì che lo si trarrebbe con ragione in tribunale! (1).

Queste parole e questi pensieri non sono certo disformi da quelli che Platone presta al suo maestro nel *Gorgia*.

E nel *Critone* abbiamo anche di meglio.

Socrate aspetta nel carcere l'esecuzione della sentenza capitale: Critone lo sollecita a fuggire; ha preparato tutto per la fuga; non rimane che ottenere il suo consenso, e Critone tenta di strapparglielo con un'infinità di ragioni. Socrate rifiuta decisamente; nessuna ragione gli par valida di fronte a quella che, fuggendo, offenderebbe le leggi della patria ed opererebbe ingiustamente. Non si deve commettere il male in nessun modo e caso, neanche quando si ottenesse, per questa via, di aver salva la vita: non del vivere si deve far conto, ma del ben vivere, e il ben vivere è vivere bellamente e giustamente (2): quando sia in gioco l'ingiustizia, " non si deve calcolare nè se converrà morire, nè se converrà patire qualunque altra cosa, anzichè agire ingiustamente „ (3). Il commettere ingiustizia non può essere mai nè buono, nè bello; ne abbiamo convenuto tante volte insieme, o Critone; è possibile che ora non vogliamo convenirne più, solo perchè ci sta di fronte la morte? " O, invece, è più che mai così, sia che il mondo lo affermi o lo neghi, e, sia che ci bisogni sottostare a mali più gravi di questi, sia a più miti, il commettere ingiustizia torna a chi la

(1) *Apolog.*, XVII - XVIII, 28 E - 30 E. Vedi Parte III, cap. I, p. 119-120.
(2) *Critone*, VIII, 48 B.
(3) *Critone*, IX, 48 D.

commette e cattivo e brutto in ogni modo? „ (1). Perfino, quando altri ci faccia ingiustizia, non è lecito a noi farla a lui, di ricambio. “ Nè ricambiare ingiustizia, nè far male si deve a nessun uomo, e sia qualunque il male che t'è fatto da loro „. Il male è sempre male, sia che si faccia di ricambio o no, e non bisogna commetterne mai (2). Dovrebbe ora Socrate, dopo ciò, fuggire dal carcere? Fuggire dal carcere per scampare da morte, sarebbe render vana la sentenza pronunziata secondo le leggi che reggono la città; cioè, far a questa il più grave male che un privato possa, dovendo di necessità perire quella città in cui le leggi non contano e non si eseguiscono le sentenze (3). Nè varrebbe il dire che le leggi furono adoperate a far male a lui: oltrechè non conviene render male per male, il cittadino non ha contro le leggi lo stesso diritto che queste hanno contro di lui; il cittadino deve alle leggi il suo stato; le leggi sono il fondamento morale e civile dell'esistenza della patria, e cosa santa è pel cittadino la patria. “ Della madre e del padre e degli altri progenitori tutti è più preziosa cosa la patria, e più veneranda e più santa, e in più alto loco e presso gli dei e presso gli uomini che hanno senno; e la patria sdegnata teco, bisogna venerarla e cederle e blandirla più che non il padre, ed o convincerla o far ciò ch'essa comandi, o soffrire, tranquilli, quando ordini di soffrire, qualunque cosa, o che tu sia battuto o messo in catene, o ti conduca in guerra ad esservi ferito o morto, quello si deve fare, e così è il giusto, e non ci si ha nè a ricusare nè a ritrarsi, nè ad abbandonare le file, ma in guerra e in tribunale e da per tutto quello si deve fare che comandi la città e la patria, o convincerla come il giusto sia; ma violentare nè la madre nè il padre non è santo, ed assai meno la patria „ (4). Solo obbedendo alle leggi della patria, Socrate opererà giustamente; e così anche, arrivato al mondo di là, vi sarà

---

(1) *Critone*, X, 49 A B. Il riferirsi che fa Socrate nel *Critone* (vedi anche VI, 46 B) a conversazioni già avute altre volte su questo argomento, è importantissimo: questa testimonianza non può essere casuale, ed è una prova che qui abbiamo che fare con una vera e propria dottrina di Socrate.

(2) *Critone*, X, 49 C. Discuteremo più innanzi, al cap. X di questa Parte IV, se la dottrina che troviamo qui nel *Critone*, che non si debba far male a chicchessia in ricambio, e quindi neanche al nemico, non possa ritenersi di Socrate, per il fatto che Senofonte gliene attribuisce un'altra, cioè che la virtù dell'uomo stia nel soverchiare gli amici nel far loro del bene e *i nemici nel far loro del male* (*Memor.*, II, 6, 35; Cfr. *Memor.*, III, 9, 8).

(3) *Critone*, XI, 50 A B.

(4) *Critone*, XI-XII, 50 C - 51 C; trad. Bonghi.

accolto assai meglio che se avesse operato ingiustamente: la giustizia di laggiù è sorella alla giustizia di quassù (1).

Chi parlava così nel *Critone*, poteva ben parlare come è fatto parlare nel *Gorgia*!

O si dirà che anche nel *Critone* Socrate è fatto parlare come forse egli non ha parlato? Sia pure: ma potremo dire, in ogni modo, che Socrate faceva ben meglio che parlare: operava! E ch'egli abbia operato com'è fatto parlare, per un'alta idealità di giustizia, per rispetto alle leggi e reverenza alla patria, per non commettere male comecchessia mai, non v'ha dubbio di sorta.

Platone, adunque, bene ha fatto a rappresentare come ha rappresentato il suo maestro. Nessuna cosa più vera dell'ideale, si dice: ebbbene, nessun Socrate più vero di questo Socrate ideale di Platone, quando veramente questi l'abbia qui idealizzato.

IV. Dopo quanto s'è detto finora, si vede a che si riduce il preteso utilitarismo di Socrate: i dubbi che ci poteva lasciare Senofonte in proposito, sono dissipati. L'utile su cui il Socrate di Senofonte insiste, come conseguenza della virtù, non fa il valore della virtù. Il Socrate di Platone ci dice che, se anche quest'utile venisse a mancare, la virtù sarebbe virtù non meno; o, meglio, determina il vero concetto dell'utile. Veramente utile non è che ciò che è bene, moralmente bene, s'intende: quello che i più chiamano utile e che consistesse, per esempio, nell'arricchire operando contro giustizia, nell'aver anche salva la vita, a patto di passar sopra alle regole dell'onesto, non è utile, è, piuttosto, danno, perchè si acquisterebbe a ben caro prezzo, colla malattia dell'anima, che è il danno più grande. L'utile e il bene, chi ben pensi, non sono disgiunti perciò, sono, anzi, uniti, sono la stessa cosa, considerata sotto due aspetti diversi. Lo stesso Socrate di Senofonte per cui i due concetti pareano separati, per quanto non mai in opposizione, viene, in ultimo, a congiungerli insieme in unico tutto, l'εὐπραξία, che è ben fare e ben essere insieme, che è operar bene e godere, nello stesso tempo, di questo operar bene, che è virtù e felicità attaccate l'una all'altra, che è, insomma, bene ed utile inscindibilmente congiunti.

Questa dottrina dell'εὐπραξία, che si trova egualmente in Senofonte e in Platone, è d'una grande importanza, e ci permette di cogliere, direi in modo definitivo, il vero pensiero di Socrate, la vera posizione sua di fronte al dibattuto problema del bene.

(1) *Critone*, XVI, 54 BCD.

“ Interrogato Socrate un giorno, così narra Senofonte, qual gli paresse la miglior cosa a cui l'uomo potesse attendere, κράτιστον ἐπιτήδευμα, rispose essere l'εὐπραξία (cioè il *ben fare*, il *ben condursi nella vita,* che è, insieme, *farsela bene ed esser felice*). Interrogato di nuovo, se credesse che anche l' aver buona fortuna, εὐτυχία, fosse un'occupazione a cui l'uomo potesse attendere, rispose: io credo che la fortuna e l' azione siano due cose affatto contrarie, imperocchè l'imbattersi senza cercarla, τὸ μὴ ζητοῦντα ἐπιτύχεῖν, in una cosa che ci conviene, io chiamo buona fortuna; il ben riuscire in una cosa, mercè lo studio e l'applicazione che vi si è posta, io credo un far bene e un farsela bene, εὐπραξία, e coloro che a ciò attendono, mi pare che ben facciano e ben se la facciano, εὖ πράττειν „. “ Socrate, aggiunge poi Senofonte, diceva essere ottimi e carissimi agli dei, nell'agricoltura, quelli che fan bene, εὖ πράττοντας, l'opera loro d'agricoltori; nella medicina, quelli che l'opera loro di medici; nella politica, quelli che l'opera loro di politici; e chi nulla fa bene, μηδὲν εὖ πράττοντα, diceva non essere nè utile, nè caro agli dèi „ (1).

Questo luogo di Senofonte, così breve, ma così esplicito e così pieno d'idee, non ha bisogno di largo commento. Socrate, si vede, è posto di fronte al problema del bene, anzi del supremo bene per l'uomo, κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα; ebbene, egli trova che il supremo bene sta nell'εὐπραξία, nel ben fare, che è un ben farsela, nello stesso tempo, e, quindi, felicità. Su questo supremo bene però ei non vuole equivoci. Poichè la parola εὐπραξία ha volgarmente il significato di prosperità, di benessere, e prosperità, benessere porta anche la buona fortuna, si sappia che la buona fortuna non contribuisce, come tale, al supremo bene. Il bene dell' uomo non può essere un bene venuto dal di fuori, fortuito e instabile, che ora c'è e ora non c'è, che sovrattutto non è opera sua, non è esplicazione di alcuna sua attività: il bene dell' uomo non può essere un che passivo, subìto dall'anima, distinto da essa, indipendente da essa, esteriore ad essa, nell'atto stesso in cui da essa è sentito; non può essere un godimento casuale che l'uomo prova senz'averlo previsto, senz'averlo voluto, senz'averlo prodotto, senz'averlo meritato: un tal bene non sarebbe il bene dell'uomo, non sarebbe il *suo* bene. Il bene dell'uomo dev' essere il frutto della sua attività, πρᾶξις, dello studio suo e della sua applicazione, μαθόντα καὶ μελετήσαντα; anzi, dev'essere non il frutto, ma, addirittura, la sua attività stessa, il suo studio stesso, la sua stessa applicazione; deve,

(1) *Memor.*, III, 9, 14-15.

quindi, sgorgare dal fondo stesso dell' anima operante, dev' essere azione dell'anima. Così l'uomo sarà autore a se stesso del suo bene, che sarà insieme azione e godimento, godimento dell'azione, s'intende; sarà, insieme, ben fare e ben farsela, virtù e felicità, εὐπραξία; qualche cosa d' intimo, di personalmente intimo, che come i beni di fortuna non valgono a formare, non varranno a distruggere i mali di fortuna. Quella felicità che è in balia della fortuna, delle circostanze esterne, o che, in ogni modo, è fatta da cose che non dipendono dall'uomo stesso e dalla sua attività, quali la bellezza, la robustezza, la ricchezza, la riputazione e simili, per quanto sia considerata dai più il meno equivoco, il più incontrovertibile dei beni, ἀναμφιλογώτατον ἀγαθόν, è, in realtà, un bene assai equivoco, αμφίλογον, che può risolversi bene spesso in male. " Il meno equivoco, il più incontrovertibile di tutti i beni, sembra, o Socrate, che sia la felicità. — Sicuro, Eutidemo, purchè altri non la componga di beni equivoci. — E quale mai dei beni componenti la felicità sarebbe equivoco? — Nessuno, se pure nella felicità non faremo entrare la bellezza, o la robustezza, o la ricchezza, o la riputazione, od altra di cotali cose. — Ma bisogna bene che c'entrino, per Giove! Imperocchè come mai senza cotali cose uno sarebbe felice? — C'entreranno adunque, per Giove, di quelle cose, dalle quali molte e funeste conseguenze sogliono derivare agli uomini " (1).

Questo concetto del supremo bene, consistente, in ultimo, in una attività, in un'azione dell'anima, in qualche cosa di interiore a noi, a cui è estranea, come tale, ogni circostanza esterna, concetto adombrato appena in Socrate, ebbe un largo svolgimento specialmente in Aristotele. Anche per Aristotele, infatti, il bene deve appartenere in proprio, οἰκεῖον, realmente e non accidentalmente, alla persona a cui appartiene, e dev'essere tale che difficilmente si possa togliere, δυσαφαίρετον (2); gli onori, quindi, e le ricchezze (3) ed altre cose di simil genere, non possono formare questo bene, esteriori come sono e facilmente mutabili: il bene dev' essere esplicazione d'un'attività interna, dell'attività propria e caratteristica dell'uomo, l'attività razionale, ἐνέργεια κατὰ λόγον: il bene di ciascun essere sta nel tradurre in atto ciò che costituisce la sua essenza; e così il bene dell'uomo sta nell'operare secondo ragione, che è il suo principio costitutivo ed essenziale (4). Il concetto d'attività informa, si può dire, tutta quanta la dottrina d'Aristotele; dovea informare

(1) *Memor.*, IV, 2, 34-35.
(2) *Eth. Nic.*, I, 5, 1095 b, 25-26.
(3) *Eth. Nic.*, I, 5, 1096 a, 5-7.
(4) *Eth. Nic.*, I, 7, 1097 b, 22-1098 a, 17.

anche la sua dottrina speciale del bene. Ma Aristotele, nello stesso tempo, non esclude affatto i beni esterni, i beni del corpo e di fortuna. Certo, per lui, questi non sono elementi costitutivi della felicità; ma sono, non meno, mezzi ad essa: la ricchezza, la nobiltà della nascita, la bellezza del corpo, la prosperità dei figli sono cose mancando le quali la felicità è guasta in qualche parte (1): anche non dev'essere avversa la fortuna, perchè, se le piccole sventure non fanno traboccare la bilancia della vita, οὐ ποιεῖ ῥοπὴν τῆς ζωῆς, e non hanno importanza per la felicità, le grandi l'hanno, invece, e grandissima, recando dolori e impedendo molte azioni virtuose, e facendo, in ogni caso, che non si possa ancora chiamare felice chi ne è colpito. Certo, non avverrà mai, osserva Aristotele, che chi è veramente felice, vale a dire chi possiede la virtù, divenga infelice, per quante sventure gli capitino, chè l'infelicità sta solo nel male operare: però non si potrà ancora continuare a dirlo felice, quando gli capitino sventure quali, ad esempio, capitarono a Priamo (2).

Notiamo subito che, in questo apprezzamento dei beni esterni e di fortuna, in questa equa valutazione della loro importanza nella vita, Socrate non avrebbe seguito Aristotele. Più che a considerare questi beni anche solo come mezzi di felicità, come mezzi a quell'operare secondo ragione, in cui la felicità consiste, Socrate era disposto a vedere in essi un ostacolo, appunto, all'operare secondo ragione, alla libera esplicazione della vita spirituale, a quel perfezionamento dell'anima, quindi, che è il solo bene veramente bene, e senza il quale ciò che dicesi felicità, non è che vana parvenza. Conosciamo in proposito la conversazione sua con Antifonte, che, vedendolo vivere poveramente e senza curarsi di guadagnar danaro, lo accusa di farsi maestro d'infelicità, κακοδαιμονίας διδάσκαλος, mentre, osserva il sofista, " io pensavo che quelli che attendono alla filosofia, dovessero essere più felici ". Socrate gli risponde che la felicità non sta nell'aver danaro, nel vivere fra le delizie ed il lusso, creandosi bisogni sempre nuovi che mai si riesce a soddisfare; tutto ciò rende l'uomo schiavo, schiavo del danaro, delle delizie, del lusso, e nessuno stato è più misero della schiavitù: la felicità sta, invece, nel far bene l'opera propria, qualunque sia la condizione di vita che l'uomo s'è prescelta, nel diventar sempre migliore, nel non aver bisogni, o nell'averne quanti meno è possibile. " Tu sai pure che gli uomini i quali sentono di non

(1) *Eth. Nic.*, I, 8, 1099 a, 31-1099 b, 6.; X, 8, 1178 a, 24-34.

(2) *Eth. Nic.*, I, 10, 1100 b, 22-1101 a, 8 Cfr. il mio scritto *La dottrina della felicità nell'Etica di Aristotele*, nei citati *Saggi filosofici*, p. 196-197.

far nulla di bene, μηδὲν εὖ πράττειν, non s'allietano, e che s'allietano, per contro, come gente che fa bene i fatti suoi ed è felice, ὡς εὖ πράττοντες εὐφραίνονται, quelli che credono di attendere con buon successo o all'agricoltura, o alla navigazione, o a quella qualunque altra opera a cui attendano... Da tutto questo però non deriva tanto piacere quanto dal sentirsi diventar migliore e dal contribuire a far migliori gli amici; che è il pensiero che riempie la mia vita..... Le delizie ed il lusso, ecco ciò che tu chiami felicità, Antifonte; ma, a mio avviso, non avere alcun bisogno è divino, θεῖον, e l'averne il meno possibile è cosa che più s'accosta al divino; ora, il divino è ottimo, κράτιστον, e ciò che più s'accosta al divino, più s'accosta all'ottimo „ (1).

Con questo ideale di felicità nella mente e nel cuore, con queste aspirazioni così alte di vita divina, si capisce che Socrate dovesse fare ben poco conto dei beni esterni e di fortuna; questi, se mai, guastano la felicità, creatori perpetui, come sono, di bisogni e ostacolo insormontabile alla libertà dello spirito. Il vero bene, la vera felicità dell'uomo sta nella piena esplicazione dell'attività sua, che è attività essenzialmente razionale, sta nel compier bene, εὖ πράττειν, εὐπραξία, questo ufficio suo di essere razionale: tutto il resto non ha valore, o, se pure ha un valore, l'acquista per l'esercizio di quell'attività.

V. Anche in Platone si trova la dottrina socratica dell'*eupraxia*, e, com'è da aspettarsi, meglio determinata e precisa che non in Senofonte. Si trova specialmente nel dialogo *Eutidemo*; e anche qui l'*eupraxia* viene, in ultimo, identificata coll'attività razionale, il vero bene da cui tutti gli altri dipendono, e che dà agli altri il loro vero valore e quasi il loro contenuto.

È utile riferire per sommi capi questa parte del dialogo.

Socrate comincia dal farsi concedere da Clinia che tutti desiderano di farsela bene, εὖ πράττειν, cioè di esser felici, desiderio primigenio ed evidente. “ Noi uomini, vogliamo farla bene tutti? — Non c'è chi non voglia „. Ma desiderare di farla bene vuol dire desiderare di avere dei beni, di avere in sè, con sè, presso di sè quello che è bene; e Socrate enuncia, senza distinzione anticipata, confusamente, molti di quelli che ai tempi suoi e ai nostri son chiamati beni, egualmente: la ricchezza, la sanità, la bellezza, la nobiltà, gli onori, il potere, il coraggio, la giustizia, la buona fortuna, εὐτυχία, la sapienza o il sapere: desiderare di farsela

(1) *Memor.*, I, 6, 2-10.

bene vuol dire, adunque, desiderare di avere tutti questi beni. Socrate però si ferma più specialmente sulla sapienza: essa gli deve servire a cacciare di seggio tutti gli altri beni, provandoli affatto sottordinati e relativi. La buona fortuna, anzitutto, è già contenuta nella sapienza: non coglie giusto infatti, non riesce bene, εὐτυχεῖ, cioè non è fortunato (qui calza il senso proprio della parola εὐτυχία, da εὐτυχεῖν, *coglier giusto, riuscir bene*), se non chi sa fare. " La sapienza è quella che fa in tutto la buona fortuna degli uomini; giacchè, certo, nessuno mai sbaglierebbe per sapienza; anzi, è necessario che faccia bene e riesca; senza di che non sarebbe più sapienza: colla sapienza, chi l'abbia, non c'è più bisogno di buona fortuna ". E non solo la sapienza è cagione di buona fortuna, ma è cagione che si faccia uso, e retto uso, di tutte quelle altre cose, la ricchezza, la bellezza, la sanità, gli onori, che s'è detto esser beni, ma che potrebbero anche essere mali, se l'uomo non ne usasse, e non ne usasse rettamente. " Nell'uso dei beni che dicevamo in principio, è la scienza quella che ci è guida ad usarne rettamente e mena l'azione per il suo verso, o qualcos'altro? — La scienza. — Adunque, si vede che agli uomini la scienza è cagione non solo di buona fortuna, ma del far bene in ogni possesso ed azione ". La scienza o sapienza, perciò, è il solo *bene*, anzi è quello con cui, in cui e per cui diventa *bene* qualunque altra cosa è chiamata così dagli uomini. " Risica che di tutti insieme quei doni che si son chiamati *beni* in principio, non se ne deva discorrere come di cose naturalmente buone per sè, anzi, secondo pare, il caso loro è questo: quando abbiano a guida l'ignoranza, siano mali tanto più grandi de' loro contrari, quanto sono maggiori i mezzi di cui forniscono la lor guida che è cattiva; se, invece, li guidi la prudenza e la sapienza, siano beni maggiori d'altrettanto; però essi stessi di per sè non abbiano nessun valore di sorta ". La conclusione di tutto questo è che, " poichè felici si vuole pure essere tutti, e s'è visto che si diventa tali coll'usare le cose e usarle rettamente, e la rettitudine e la buona fortuna è la scienza quella che le cagiona, bisogna che ogni uomo, per ogni modo, procacci di divenire sapiente ". La sapienza o scienza ci dà la felicità, perchè ci dà la buona riuscita, o la buona fortuna, ci dà il retto uso d'ogni cosa; la sapienza o scienza è tutt'uno coll'εὐτυχία e coll'εὐπραξία, che sono, alla loro volta, tutt'uno colla felicità (1).

(1) Plat., *Eutid.*, VIII-X, 278 E-282 A. Le determinazioni ulteriori della scienza, che si trovano nell'*Eutidemo*, XVII-XIX, 288 D-293 A, appartengono, è da credere, a Platone più che a Socrate.

Non occorre far rilevare, risultando abbastanza evidente, la corrispondenza di questa dottrina dell'εὐπραξία che troviamo in Platone, con quella che troviamo in Senofonte e che abbiamo già esposta. Come in Senofonte, anche in Platone è lo stesso pensiero fondamentale: l'attività razionale, la sapienza o la scienza, è attività operatrice di bene e, per ciò stesso, cagione di benessere e di felicità: il vero bene è l'εὐπραξία, cioè il ben fare e il ben farsela, insieme, l'operar bene e l'esser felice; ma l'εὐπραξία è immediato prodotto dell'attività razionale, della sapienza o scienza; anzi, è tutt'uno con essa; onde il vero bene è la stessa attività razionale, la stessa scienza o sapienza.

VI. Dove sono notevoli due cose. Prima di tutto quell'unione, anzi quella fusione del bene coll'utile, dell'elemento morale coll'elemento eudemonistico, della felicità, cioè, colla virtù, del benessere col bene operare, a cui s'è accennato in principio. La vita del virtuoso, dirà più tardi Aristotele, non ha bisogno del piacere, come d'un'aggiunta, d'una frangia, ma ha il piacere in se stessa (1): ogni attività, soggiungerà, ha il suo proprio piacere, e l'attività più perfetta è anche la più piacevole; il piacere perfeziona gli atti e a loro si aggiunge quale compimento, come la bellezza s'aggiunge alla gioventù e ne forma l'ornamento; atto e piacere costituiscono una medesima cosa; nella specie umana il piacere caratteristico e più eccellente è quello che s'accompagna all'attività razionale perfetta (2). Non si direbbe che tale dottrina d'Aristotele sia lo svolgimento logico e naturale della dottrina socratica dell'εὐπραξία? Certo, anche in Aristotele attività razionale virtuosa, felicità, piacere sono, in fondo, la medesima cosa, considerata sotto aspetti diversi: il fine determinato dall'essenza e immedesimato col bene mediante la perfezione dell'atto, e la felicità unificata con entrambi, mediante il piacere che s'accompagna all'atto perfetto, è il fondamento della dottrina aristotelica del bene (3); ma il germe di tale dottrina è già in Socrate. E, come un *eudemonismo razionale* fu chiamata la dottrina aristotelica, un *eudemonismo razionale* si potrebbe anche chiamare la dottrina socratica: con questa differenza però che, in Aristotele, l'*eudaimonia*, la felicità, per quanto si confonda coll'attività razionale, colla virtù, formando con essa un

(1) *Eth. Nic.*, I, 8, 1098 b, 15-16.

(2) *Eth. Nic.*, X, 4, 1174 b, 23-33; X, 5, 1175 b, 24-1176 a, 29. Cfr. il mio scritto, *La dottrina della felicità in Aristotele*, nei *Saggi filosofici*, p. 199-200.

(3) Cfr. ancora il mio scritto, *La dottrina della felicità*, ecc., p. 219-220.

solo tutto, è tuttavia ciò che principalmente si considera, è il vero fine umano, quello, in ultimo, a cui ogni altra cosa si subordina; mentre, in Socrate, ciò che principalmente si considera è la stessa attività razionale, la stessa ragione operante virtuosamente; e la felicità, conseguenza necessaria di quest'operare, non si considera che in secondo luogo, perchè, in realtà, è qualche cosa di subordinato (1). Se l'*eudaimonia* fosse indipendente dalla ragione operante virtuosamente, indipendente dall'εὐπραξία, Socrate non vorrebbe saperne: tutto lo studio suo, si può dire, consiste nel farne una cosa sola coll'εὐπραξία, nel mettere in rilievo sovrattutto ciò che, separata da questa, avrebbe di estrinseco, di casuale, di immorale anche (2): la stessa parola εὐδαιμονία pare non lo soddisfaccia, perchè, cogli elementi di cui risulta, εὖ δαίμων, *buon genio, genio favorevole*, accenna a qualche cosa che viene dal di fuori e non dipende dall'opera propria, razionale, morale dell'uomo. In conclusione, più che un *eudemonismo razionale*, la dottrina socratica si potrebbe chiamare un *razionalismo morale eudemonistico,* quantunque, ben inteso, sia sempre difficile, e vorrei anche dire presuntuoso, voler chiudere nel breve giro d'una frase le idee d'un pensatore così vario e multiforme come Socrate. Il Fouillée ha detto qui con molta verità: Il bene supremo è, in ultimo, per Socrate, la scienza; ma egli " non concepisce il bene nè come una scienza che non producesse l'azione virtuosa, nè come una virtù che non producesse la felicità e non se ne curasse, nè come una felicità che non si curasse della virtù e della scienza. La sua dottrina, più comprensiva di quella dei cirenei e dei cinici, o degli epicurei e degli stoici, abbraccia in una medesima definizione queste tre cose: la scienza come principio, la virtù come conseguenza immediata, e la felicità come conseguenza finale " (3).

Appunto la seconda cosa notevole, a cui accennavamo poco fa, sarebbe questa: Socrate, in morale, vuole una scienza che finisca nella virtù e nella felicità; ogni altra scienza non gli pare il bene. Si può essere ben addentro nella fisica, nell'astronomia, nella matematica, e tuttavia non essere nè saggio, nè virtuoso, nè felice: peggio ancora, se si possieda una scienza che possa essere adoperata, egualmente, a bene ed a male. Tutto ciò che è equivoco, a

(1) Il Ritter ha belle pagine sull'intima unione dell'attività morale e dell'attività razionale o scientifica in Socrate (*Geschichte der Philosophie*, parte I^a, vol. II, p. 57-60 della traduzione francese).

(2) Cfr. specialmente, *Memor.*, IV, 2, 35.

(3) *La Philosophie de Socrate*, vol. I, p. 271.

doppio fine, ἀμφίλογον, non è il bene, non può essere il bene. I sofisti possiedono la scienza, ma se ne servono, come le bagasce della loro bellezza, per far quattrini; potrebbe essere questa loro scienza il bene? " Presso di noi, o Antifonte, si crede che la bellezza e la scienza possano essere egualmente adoperate a bene ed a male. Chi vende la sua bellezza a chi vuol pagarla, si dice bagascia.....; egualmente, coloro che vendono la scienza per danari a chi vuole, si dicono sofisti, quasi bagasce " (1). E Socrate insiste sul cattivo uso che si può fare della scienza, e sui cattivi effetti che se ne possono avere, non certo disposto a identificarla col bene, in questi casi. Eutidemo, in quel capitolo dei *Memorabili* che abbiamo più volte citato, dopo aver tentato invano più definizioni del bene, finisce col dire che bene, certo, è la scienza: " Almeno, Socrate, la scienza è senza ambiguità un bene, ἀναμφισβητήτως ἀγαθόν: imperocchè quale è la cosa che l'uomo sapiente non farebbe meglio dell'ignorante? ". È la dottrina stessa di Socrate. Ma Socrate sente che Eutidemo non può concepire la scienza come egli la concepisce; sente che, per Eutidemo, ogni specie di sapere è bene, mentre non ogni specie di sapere è bene, per lui; quindi non è contento in tutto della risposta, e gli osserva: " E che? Non hai tu sentito raccontare di Dedalo che, preso da Minosse a causa del suo sapere, fu costretto a servirlo, privato ad un tempo della patria e della libertà? E che, tentando fuggire insieme col figlio, perdette il figlio, nè potè esser salvo egli stesso, ma, trasportato fra i barbari, da capo gli convenne quivi servire? E i casi di Palamede non li hai tu sentiti? Del quale si racconta che sia perito per l'invidia che gli portava Ulisse, pel suo sapere? E quanti altri non credi tu che, per il loro sapere, siano stati rapiti e tratti a forza dal gran re e quivi ridotti a vivere in servitù? " (2).

Qui Socrate scherza anche, certamente, e vuole confondere e imbrogliare il suo poco esperto interlocutore; ma, nello stesso tempo, vuole fargli capire che c'è una scienza che conosce le cose, senza conoscere il loro rapporto col bene, e questa non è il bene, certo. Il bene, invece, è la stessa scienza del bene: ogni scienza che non sia la scienza del bene, conserva quel carattere equivoco, ἀμφίλογον, per cui non può essere chiamata un bene piuttosto che un male: può, infatti, servire al male, come al bene, e condurre all'infelicità del pari che alla felicità. Solo la scienza del bene non può servire al male mai; solo essa si attua inevitabilmente nelle

(1) *Memor.*, I, 6, 13.
(2) *Memor.*, IV, 2, 33.

azioni, possedendo quel potere imperatorio di cui Socrate parla così spesso e per cui riesce a vincere tutte le resistenze del piacere e della passione; solo essa, quindi, è causa, insieme, di virtù e di felicità, εὐπραξία, ed è il bene veramente (1).

Così, dopo un lungo giro, noi siamo tornati al punto stesso da cui abbiamo preso le mosse. Si cercava con Socrate che cosa fosse il bene dell'uomo, e Socrate viene a dire, in ultimo, che il bene dell'uomo è la stessa scienza del bene. Conclusione strana e che assomiglia a un circolo vizioso! Pure Socrate non va più in là (2). A lui basta sostenere che la scienza del bene è identica colla pratica del bene, che da questa scienza e da questa pratica si ha virtù e felicità insieme, cioè, il bene umano: ogni ulteriore determinazione non lo tenta; forse non la crede necessaria.

Sarà Platone che approfondirà la ricerca del bene, che farà, anzi, di questa ricerca l'oggetto principale della sua filosofia; ed ei troverà il bene in sè, il bene assoluto, il bene ideale, Dio, causa e sorgente d'ogni bene relativo.

---

(1) Cfr. anche, per ciò che riguarda la scienza del bene, intesa nel senso stesso che nel luogo citato dei *Memorabili*, Platone, *Alcibiade Minore*, VII-X, 144 C - 147 D; *Menone*, XXIV-XXV, 87 E-89 A.

(2) Aristotele fa alla dottrina socratica del bene l'obbiezione che è *scienza vana (Magn. Mor.*, I, 1, 2 b: οὐκ ὀρθῶς δὲ ὁ Σ. ἐπιστήμας ἐποίει τὰς ἀρετάς· ἐκεῖνος γὰρ οὐδὲν ᾤετο δεῖν μάτην εἶναι· ἐκ δὲ τοῦ ἀρετὰς ἐπιστήμας εἶναι συνέβαινεν αὐτῷ μάτην εἶναι. La sola risposta possibile ad una tale obbiezione, osserva il Bertini (*Considerazioni sulla dottrina di Socrate*, nelle *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, tom. XVI, anno 1857, p. 24), " era di ammettere il bene assoluto sussistente in se stesso, come oggetto della più sublime fra le scienze umane, di quella il cui possesso rende l'uomo virtuoso e beato ".

CAPITOLO VIII.

Il bene e Dio. Il bene e il bello. L'arte.

I. Quali sono i rapporti della dottrina morale di Socrate colla divinità e, in genere, colla religione? Ha Socrate concepito un principio supremo del bene? Ha riconnesso la morale a un principio divino? La questione è delicata, e bisogna, nel trattarla, procedere con molta cautela; sovrattutto non confondere Socrate con Platone, e, d'altra parte, neanche metterlo in recisa opposizione con lui.

Platone è giunto al bene assoluto, al bene in sè e per sè esistente, al bene ideale separato dal mondo e dalle cose, superiore all'intelligenza e all'essenza e padre di esse, dialetticamente anteriore allo stesso pensiero divino di cui è l'oggetto e il sostegno: da questo bene ogni altro bene deriva; questo bene è Dio stesso in ciò che v'ha di più essenziale e perfetto; verso questa perfezione sovrana la ragione si slancia; a questa bellezza infinita l'amore aspira; fissi gli occhi su di essa, noi dobbiamo conformare ad essa le nostre azioni; la virtù per l'uomo è somiglianza con Dio.

A queste altezze sublimi Socrate non giunse, nè poteva giungere: la trascendenza, si è già detto altre volte, è divisione netta e precisa del platonismo dal socratismo. Socrate voleva il bene *in noi* e *per noi*; tendeva sovrattutto alla pratica, e, praticamente, il bene è bene a qualcheduno e a qualche cosa: tutto preoccupato del bene umano, pare non si proponesse nettamente la questione dei suoi rapporti col divino. Tuttavia, già in Senofonte stesso, Socrate si eleva a considerazioni superiori: le sue idee ben definite e precise sulle cause finali, sulla provvidenza divina nel mondo, lo traevano quasi inconsapevolmente a non vedere il fine dell'uomo nell'uomo

stesso, il bene supremo nel bene umano. La subordinazione delle cose al loro fine era, a' suoi occhi, l'opera di Dio: la ragione divina che governa il mondo, cerca in tutto il meglio, il più utile, ciò che più corrisponde al fine: fa altrettanto la ragione umana che governa l'uomo e le sue azioni. L'operare umano s'assomiglia, adunque, all'operare divino. La ragione umana poi partecipa del divino, τοῦ θείου μετέχει (1), e ciò che è meglio, è ciò che è divino, κράτιστον θεῖον, e accostarsi al meglio nelle azioni vuol dire accostarsi a ciò che è divino, τὸ ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου (2): razionale, bene, divino, sono dunque tre cose che si equivalgono in Socrate (3). Vuol dire che il divino è il fondamento, la sorgente stessa del bene? Vuol dire che da Dio sgorga, in fondo, la legge, la legge morale? Socrate non esita ad affermarlo, d'accordo, del resto, in ciò colle credenze degli antichi. " Gli antichi, osserva Fustel de Coulanges, dicevano che le leggi erano loro venute dagli dèi. I Cretesi attribuivano le loro, non a Minosse, ma a Giove; i Lacedemoni credevano che il loro legislatore fosse non Licurgo, ma Apollo. I Romani diceano che Numa aveva scritto sotto dettatura d'una delle divinità più potenti dell'Italia antica, la dea Egeria. Gli Etruschi aveano ricevuto le loro leggi dal dio Tagete „ (4). Il vero legislatore presso gli antichi non era l'uomo, era Dio: le leggi restarono per lungo tempo una cosa sacra. Anche quando si ammise che la volontà di un uomo o i suffragi di un popolo potessero fare una legge, conveniva sempre che la religione fosse consultata, o almeno non facesse opposizione. L'oracolo di Delfo rispondeva a chi l'interrogava sul modo migliore di piacere agli dèi: " Segui le leggi del tuo paese „ (5); e Platone diceva che obbedire alle leggi era obbedire agli dèi (6).

Socrate accetta una credenza così conforme allo spirito della sua dottrina; le dà però una significazione nuova e profonda, e un'interpretazione che la eleva da credenza volgare a dottrina scientifica: in un dialogo col sofista Ippia troviamo ciò.

" Conosci tu, o Ippia, delle leggi non scritte, ἀγράφους νόμους? — Sì, quelle che in ogni paese si osservano allo stesso modo. —

(1) *Memor.*, IV, 3, 14.

(2) *Memor.*, 1, 6, 10.

(3) Cfr. Fouillée, Op. cit., vol. I, p. 298-300.

(4) *La Cité antique*, p. 221.

(5) *Memor.*, IV, 3, 16.

(6) Vedi, fra altro, il discorso messo in bocca alle leggi nel *Critone*, e specialmente la chiusa di esso.

Potresti tu dire che sono stati gli uomini che le hanno stabilite? — E come lo direi, se essi nè potrebbero raccogliersi tutti insieme, nè hanno il medesimo linguaggio? — Chi credi, adunque, che abbia stabilito queste leggi? — Io per me credo che gli déi l'abbiano stabilite agli uomini; imperocchè presso tutti gli uomini si ha per legge, in primo luogo, di venerare gli dèi. — E non anche di onorare i genitori è dovunque stabilito per legge? — Anche questo. — E non anche che i genitori non abbiano ad aver commercio coi figli, nè i figli coi genitori? — Questo non mi pare più, o Socrate, una legge stabilita da Dio. — E perchè? — Perchè so che alcuni la trasgrediscono. — Ma scontano una pena quelli che trasgrediscono le leggi stabilite dagli dèi, una pena che in nessun modo è possibile all'uomo sfuggire, mentre, invece, trasgredendo le leggi stabilite dagli uomini, alcuni sfuggono la pena, o perchè si nascondono, o perchè adoperano la violenza. — E qual è, o Socrate, la pena che non si può sfuggire, del commercio incestuoso fra genitori e figli? — La più grave, per Giove, che dar si possa: imperocchè che cosa potrebbero uomini che generan figli, patir di peggio che generarli male?..... — Consento con te. — E che poi? Ricambiare con benefici chi ti faccia beneficio, non è cosa stabilita dovunque per legge? — Dovunque; ma anch'essa si trasgredisce. — Ma anche i trasgressori di questa legge non è vero che ne scontano la pena, col rimaner deserti di buoni amici, e costretti ad attaccarsi a coloro che li odiano?... — In verità, o Socrate, tutto ciò s'assomiglia a divina cosa, θείοις ταῦτα πάντα ἔοικε: imperocchè che le stesse leggi contengano in sè la pene per quelli che le trasgrediscono, mi pare l'opera d'un legislatore superiore all'uomo, βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου). — Or credi tu, Ippia, che gli dèi stabiliscano nelle loro leggi cose giuste, o diverse dal giusto? — Non diverse, per Giove; imperocchè chi altri mai stabilirebbe per legge il giusto, se Dio non lo stabilisse? — Gli dèi così vogliono adunque, o Ippia, che la medesima cosa siano il giusto e la legge, τὸ αὐτὸ δίκαιον τε καὶ νόμιμον εἶναι „ (1).

Questo dialogo contiene il germe di profonde teorie. Vi sono delle leggi non scritte, delle leggi che gli uomini non hanno fatto, e che sono come impresse a caratteri indelebili nel loro cuore e nella loro coscienza: non variano, non mutano da luogo a luogo, come le leggi fatte dagli uomini; sono dovunque e sempre; la loro origine è divina; " leggi sublimi, avea già cantato Sofocle (2),

(1) *Memor.*, IV, 4, 19-25.

(2) *Edipo re*, v. 865 seg. Cfr. *Antigone*, v. 450 seg.

emanate dal cielo, di cui l'Olimpo solo è padre, di cui l'origine non non ha niente di mortale e d'umano; leggi che non sono nate oggi nè ieri, di cui nessuno sa dire quando abbiano cominciato e che mai l'oblio coprirà; leggi immutabili, eterne, nelle quali vive un Dio potente che mai non invecchia „. Queste leggi sono come la espressione dei rapporti necessari delle cose, dell'ordine della natura, della ragione che domina il mondo e gli uomini. Bisogna che i figli onorino i loro genitori; bisogna che genitori e figli si astengano da ogni commercio carnale fra loro; bisogna ricambiare il beneficio che altri ci fa: ecco altrettante leggi, volute dalla natura e dalla ragione, dalla logica dei fatti e delle cose. Basta che il concetto di paternità sia dato, perchè il rispetto dei parenti ne risulti come conseguenza necessaria e il commercio tra padri e figli ne sia vietato; basta che sia dato il beneficio, perchè il dovere della riconoscenza ne segua. E queste leggi, appunto perchè espressione d'una ragione immanente ed eterna, della logica stessa dei fatti e delle cose, contengono in sè la loro sanzione: noi tenteremo di rovesciarle operando contrariamente ad esse; esse trionferanno sempre nella sanzione: l'ordine stabilito si ristabilirà ben tosto, appena sia stato violato. Nelle leggi scritte, espressione d'una ragione passeggera e fallibile, la legge e la sanzione sono separate; la legge non contiene, nella sua propria potenza ordinatrice, la potenza riparatrice dell'ordine violato; la legge è legge, senz'essere, nello stesso tempo, natura. Nelle leggi non scritte la legge, invece, è nello stesso tempo natura, ed è natura perchè è ragione; e l'ordine naturale e razionale non soffre di essere violato; la sanzione è intrinseca a quest'ordine. Tutto ciò rivela l'opera d'un legislatore superiore all'uomo, βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου, tutto ciò s'assomiglia a divina cosa, θείοις ταῦτα πάντα ἔοικε, è concluso nel dialogo con Ippia; tutto ciò è Dio stesso che l'ha stabilito; Dio che non può stabilire che quello che è giusto nella sua legge, e per il quale adunque la legge e la giustizia sono una medesima cosa, τὸ αὐτὸ δίκαιον τε καὶ νόμιμον.

Dio così diventa per Socrate il legislatore supremo della moralità e della giustizia, e lo diventa perchè è essenzialmente ragione, anzi la ragione stessa, perchè l'ordine naturale e razionale delle cose mette capo a lui (1). La moralità e la giustizia non derivano da Dio, perchè solo piacciano a lui e siano una manifestazione del suo volere, ma perchè sono manifestazione dell'ordine e della ragione, e Dio è ordine e ragione: il santo non è santo, dirà Platone

(1) *Memor.*, I, 4, 8 e 17-18.

nell'*Eutifrone* (1), perchè è amato dagli dèi, bensì è amato dagli dèi perchè è santo. La credenza negli dèi è perciò feconda di buoni effetti morali, secondo Socrate. " A me pareva „, così conclude Senofonte un capitolo dei *Memorabili*, nel quale si parla dell'intelligenza di Dio che tutto vede e a tutto provvede, " a me pareva che con tali discorsi Socrate inducesse i suoi famigliari ad astenersi da azioni empie, ingiuste ed ignobili, non solo quando fossero veduti dagli uomini, ma anche quando si trovassero nella solitudine, persuasi com'erano, che nulla di ciò che facessero, potrebbe mai rimanere occulto agli dèi „ (2).

Nello stesso tempo però Socrate non fa discendere l'obbligazione morale dalla paura degli dei e dalle punizioni che potessero venir da loro in una vita futura: egli concepisce sotto questo rispetto una morale, potremo dire, indipendente: la legge morale ha in se stessa la sua sanzione, è in se stessa obbligatoria, ed è obbligatoria, perchè è bene, perchè manifestazione dell'ordine razionale che è, insieme, ordine divino. Il paganesimo, in genere, non comprendeva questa indipendenza della legge dalla sanzione: la paura delle Eumenidi e della vendetta divina era il principale incentivo della virtù pagana: lo stesso cristianesimo ha insistito più che non convenisse, forse, sui premi e le pene d'una vita futura. Socrate non vuole questa virtù, in fondo, egoistica; vuole la virtù per se stessa, vuole il bene, perchè bene, indipendentemente dalle conseguenze avvenire, ch'egli, del resto, non sa nè quali saranno, nè se saranno. Ecco com'egli parla ai suoi giudici nell'*Apologia* di Platone: " Il temere la morte, o cittadini, non è nient'altro che parere di essere sapienti, senza essere; giacchè è parere di sapere quello che non si sa. In effetto, la morte, nessuno sa neanche se, per avventura, non sia all'uomo il maggiore dei beni, e costoro la temono, come se sapessero, appunto, ch'è il maggiore dei mali. E ciò, come mai non sarebbe ignoranza, anzi, appunto, quella vituperevole, di credere di sapere quello che non si sa? Ed io, o cittadini, in questo qui differisco dal più della gente; e se v'ha cosa nella quale affermerei d'essere più sapiente d'alcuno, è questa che, *non sapendo abbastanza delle cose di laggiù, credo altresì di non lo sapere:* in quella vece, *il contrarre colpa e il disobbedire a chi è meglio di noi*, sia a Dio, sia ad uomo, *so che è male ed è brutto*. Sicchè io, *al paragone dei mali che so che son mali, non temerò giammai nè fuggirò quelli che non so se, per avventura, non siano beni* „ (3).

(1) XII, 10 A.

(2) *Memor.*, I, 4, 19.

(3) *Apolog.*, XVII, 29 A B; trad. Bonghi.

Non si può affermare con più energia che si deve operare moralmente in ogni caso. Socrate non sa se la morte sia un male, nè che cosa sia preparato all'uomo al di là della tomba: questo egli sa che è male ed è brutto il commettere colpa, l'operare contro moralità e giustizia; del resto non si cura.

II. Un'altra questione ora: i rapporti della dottrina morale colla estetica, del buono col bello, secondo Socrate. La questione è capitale nell'etica greca.

All'etica greca manca quel che di intimo e profondo, di solennemente imperatorio, di veramente morale, che fu carattere precipuo dell'etica iniziatasi col cristianesimo, e che si mantenne più o meno in quasi tutta l'etica moderna, nelle forme e manifestazioni della coscienza, dell'obbligazione, della responsabilità, del dovere, e così via. L'etica greca ha un carattere eminentemente estetico (1); e tale carattere ha anche in Socrate.

Definire il bene è lo stesso, per Socrate, che definire il bello. Ciò che è bello, è buono, e ciò che è buono, è bello. Τὸ καλὸν, τὸ ἀγαθόν sono due parole che si possono prendere indifferentemente l'una per l'altra, perchè, in realtà, non esprimono che una medesima cosa. " Tu credi che altro sia buono, altro sia bello? domanda Socrate ad Aristippo. Non sai tu che ogni cosa è buona a quel medesimo fine a cui è bella, πρὸς ταὐτὰ πάντα καλά τε κἀγαθά ἐστι? La virtù, per la prima, non è già buona ad un fine, bella ad un altro: gli uomini poi sono detti belli e buoni per lo stesso rispetto e ai medesimi fini. Anche i corpi degli uomini si mostrano belli e buoni agli stessi fini, e tutte le altre cose di cui gli uomini si servono, sono tenute belle e buone rispetto agli usi a cui sono appropriate " (2).

Come si vede, ciò che congiunge bello e buono, ciò che fa di bello e buono una stessa cosa, è, per Socrate, il concetto di adattamento ad un fine. È bene ciò che serve al fine suo, ciò che si adatta convenientemente ad esso: ma ciò che serve al fine, ciò che si adatta convenientemente ad esso, è anche bello; bello e buono si riducono, perciò, a un rapporto di finalità.

Tale rapporto si avvera anzitutto nel mondo morale. La bontà dell'anima è, insieme, bellezza; più un'anima è perfetta, vale a dire ben conformata al suo fine, e più è bella. Si vorrà forse che il più

---

(1) Cfr. la mia *Dottrina della virtù nell'etica d'Aristotele*, in *Saggi filosofici*, p. 285-289.

(2) *Memor.*, III, 8, 5.

saggio, il più temperante, il più coraggioso, il più giusto, non sia, nel medesimo tempo, il più bello nel rispetto morale? Ma anche nel mondo fisico si avvera tale rapporto. Bello e buono, confondendosi nel rispetto morale, si confondono di necessità anche nel rispetto razionale, perchè non è morale se non ciò che è razionale, per Socrate. Il razionale, però, domina non meno nel mondo fisico che nel mondo morale: anche nel mondo fisico, adunque, il bello e il buono devono confondersi, e i corpi belli, ad esempio, essere anche buoni per lo stesso motivo e nel rispetto medesimo, πρὸς ταὐτά, per cui sono belli. *Per lo stesso motivo e nel rispetto medesimo*, nota giustamente Socrate, perchè è ben chiaro che l'uomo che ha un bel corpo e, quindi, è bello *fisicamente*, non si potrebbe dire, per ciò, che sia buono *moralmente;* si potrà dire solo che è buono *fisicamente*, cioè fisicamente perfetto. Bellezza e perfezione del corpo si confondono, come prima si confondeano bellezza e perfezione dell'anima.

E non basta. Nel mondo morale e nel mondo fisico si tratta di una bellezza e d'una perfezione intrinseca agli oggetti, d'una bellezza e d'una perfezione che consiste nella loro armonia col loro fine proprio ed intimo; si tratta di quella che il Kant ha chiamato finalità intrinseca, o perfezione propriamente detta. Ma v'ha anche un'altra specie di bellezza e di perfezione, per Socrate; una bellezza e una perfezione estrinseca, che consiste nell' armonia d'un oggetto con un fine ad esso esterno, in una finalità esterna. Questa finalità esterna è l' utilità propriamente detta o la convenienza; una casa è bella e perfetta nella misura in cui è utile all'uso a cui si destina.

Qui però Aristippo obbietta a Socrate: " Adunque anche la cesta che porta il letame è bella? „. Socrate non si sgomenta. Nel fatto, anche una cesta che porta il letame, se costrutta in modo che abbia a servire bene allo scopo suo, può avere una sua speciale bellezza; in oggetti di questo genere, che sono sovrattutto oggetti d' utilità, la bellezza è la stessa utilità. " Senza dubbio, risponde, la cesta è bella, quando sia bene fatta per l' opera a cui è destinata, mentre, per contro, uno scudo d'oro sarebbe brutto, quando fosse mal fatto rispetto all'opera sua... Tutte le cose, soggiunge, son belle e buone relativamente al fine a cui sono ben adatte, πρὸς ἂν εὖ ἔχῃ; cattive e brutte relativamente al fine a cui sono mal adatte, πρὸς ἂν κακῶς) „ (1). Anche una casa modesta, senza pittura e ornamenti, se sia ben riparata d'inverno e fresca d'estate,

(1) *Memor.*, III, 8, 6-7.

ed altri vi trovi piacevole e sicuro rifugio per sè e per le cose sue, servendo bene allo scopo, è bella e buona; mentre, invece, non altrettanto si potrebbe dire d'un tempio, pure magnifico, che fosse troppo battuto dalla gente e dove, chi entra per raccogliersi e pregare, si sentisse come contaminato da impuri contatti (1).

Nell'altra opera di Senofonte, il *Convito*, abbiamo la riproduzione perfetta di questa dottrina che troviamo nei *Memorabili*, della convenienza e della finalità a cui è ridotto il bello. Il dialogo è fra Socrate e Critobulo. " Credi tu che il bello stia solo nell'uomo, o anche in qualcos'altro? — Affè di Giove, sì, nel cavallo e nel bue e in oggetti inanimati di molti. Almeno io conosco scudi belli, e spade, ed aste. — E come mai si può dare che queste cose, che non sono per nulla simili le une alle altre, sian pure tutte belle? — Per Giove, se son fatte bene, o adatte per natura alle operazioni per le quali acquistiamo ciascuna cosa secondo i bisogni nostri, le son belle anch'esse „ (2).

Ma qui Socrate ricorre improvvisamente a un'ironia, che si direbbe in sulle prime abbia per iscopo di rovesciare la dottrina stabilita. C'è fra Socrate e Critobulo una gara di bellezza. Socrate aveva, quando Critobulo, il bel giovane, parlava della bellezza sua, preteso d'esser più bello lui, lui brutto, col naso camuso, cogli occhi in fuori, colla figura di Sileno, e l'aveva sfidato (3). Ora la gara deve decidersi. " Mostra, se ci hai qualche arguzia, che sei più bello di me „, dice Critobulo a Socrate. " S'accosti la lampada „, ordina Socrate, e prosegue: " Sai tu perchè abbiamo bisogno degli occhi? — Chiaro, per vedere. — Ed ecco già che così i miei occhi sarebbero più belli dei tuoi. — E o come? — Perchè i tuoi vedono soltanto davanti, mentre i miei anche di lato, perchè gli ho in fuori. — Sostieni tu adunque che il granchio sia il meglio conformato d'occhio tra gli animali? — Certissimo; perchè, anche per ciò che riguarda la forza, ha gli occhi ottimamente fatti. — E sia. Dei nasi, quale è il più bello, il tuo o il mio? — Io per me credo il mio, se i nasi gli dèi ce li hanno fatti per odorare. Giacchè a te le narici guardano in terra, mentre a me stanno aperte, sì da accogliere gli odori da ogni parte. — Ma come mai tra' nasi è più bello il camuso che il diritto? — Perchè non fa ostacolo, anzi

(1) *Memor.*, III, 8, 9-10. Cfr. i tre paragrafi " *Der Begriff des* καλόν „, " *Das* καλόν *bei Bauwerken* „, " *Der* καλὸς κἀγαθός „ dell'opera citata del Döring, *Die Lehre des* Socrates *als sociales Reformsystem*, p. 174-177 e 398-415.

(2) Senof., *Conv.*, V, 3-4.

(3) Senof., *Conv.*, IV, 19-20.

lascia che l'occhio veda subito checchè voglia: invece, il naso alto è un muro alzato tra gli occhi, come per dispetto. — Rispetto alla bocca, cedo. Giacchè, se è fatta per mordere, il tuo morso, di certo, sarebbe assai più largo del mio. — E, poichè ho le labbra più grosse, non credi tu che io abbia anche il bacio più molle del tuo?... E non conti tu anche per una prova che io sia più bello di te, questa che le Naiadi, che son dee, fanno i Sileni più simili a me che a te? — Non ho più modo di contraddirti „ (1). Ma il bel giovane, vinto a parole e costretto a dichiararsi men bello di Socrate, riesce in realtà vincitore, poichè i fanciulli e le fanciulle del Siracusano, presenti al banchetto, chiamati a giudici nella gara, avendo Socrate, nel frattempo, fatto mettere la lampada dirimpetto a Critobulo, perchè i giudici non s' ingannassero, votano tutti segretamente per Critobulo (2). La vittoria dialettica è sopraffatta dal giudizio del fatto, la teoria è vinta dalla realtà.

Con questa ironia intende Socrate veramente di abbattere la teoria che il bello è uguale al conveniente, all'adatto al fine, mostrando col fatto che, pur avendo egli questa convenienza e questo adattamento nei vari suoi organi, è brutto non meno? Si potrebbe crederlo: tanto siamo avvezzi a vedere Socrate servirsi di quest'arma dell'ironia, per abbattere le teorie che parrebbero più saldamente stabilite. Qui però io credo egli voglia semplicemente scherzare, scherzare sulla sua bruttezza complessiva, posta a confronto colla bellezza complessiva di Critobulo; scherzare, ma provare insieme, scherzando, che d'una certa bellezza non manca egli pure, di quella bellezza che deriva dal modo felice con cui funzionano i suoi organi. Nel rispetto della finalità fisiologica Socrate può ben sostenere che ha organi e sensi più belli di Critobulo: se il fine proposto è il compimento più perfetto delle funzioni fisiologiche, gli organi e i sensi di Socrate possono essere ben più adatti di quelli di Critobulo e, quindi, contenere più bene, più utilità, più bellezza. Vuol dire che, se si tratti di allettare gli sguardi e di soddisfare lo spirito colle proporzioni plastiche e l'armonia dei colori e delle forme, i suoi organi saranno ancora più adatti di quelli di Critobulo e, quindi, più belli? No, certo: egli stesso mette la lampada di fronte a Critobulo, perchè i giudici della gara possano ben misurare la distanza che corre fra lui e il giovane, sotto questo rispetto: sotto questo rispetto, gli organi di Critobulo sono migliori, più utili, più convenienti, più belli. Non ha già Socrate

(1) Senof., *Conv.*, V, 2-8; trad. Bonghi.
(2) Senof., *Conv.*, V, 9-10.

sostenuto che lo stesso oggetto può essere bello per un rispetto, brutto per un altro? (1). Ecco, ora, che la cosa si verifica per lui e Critobulo. Socrate è brutto nel rispetto per cui Critobulo è bello; ma è bello nel rispetto per cui Critobulo può esser brutto.

III. La dottrina dei *Memorabili* e del *Convito* di Senofonte è confermata a più riprese da Platone; è confermata specialmente nell'*Alcibiade Maggiore,* nel *Gorgia,* nell'*Ippia Maggiore.*

Nell'*Alcibiade Maggiore* si afferma intanto che il bello è lo stesso che il buono, e ogni cosa buona, quindi, è da chiamare bella, in quanto buona, e ogni cosa cattiva, brutta, in quanto cattiva: che se paia talvolta che una cosa bella sia cattiva, ed una brutta, buona, non è mai per lo stesso motivo e nel medesimo rispetto, **κατὰ ταὐτόν**; per lo stesso motivo e nel medesimo rispetto, ciò che è bello, è buono sempre, e ciò che è brutto, è cattivo, e viceversa (2). Nel *Gorgia* il bello è ridotto a un rapporto di finalità, è ridotto all'utile, al convenevole, al piacevole anche. " Per cominciare dai bei corpi, non li chiami tu belli in *rispetto dell'uso,* secondo che ciascuno *sia utile,* ovvero a *rispetto del piacere* che in contemplarli ne possa avere chi li contempla? Oltre a ciò, sai tu dir altro della bellezza dei corpi? E non anche tutte le altre cose, sia forme, sia colori, tu chiami belle per il diletto e l'utilità che se ne ha, o per l'una e l'altra ragione insieme? „ (3). Nell'*Ippia Maggiore* si insiste più che mai su questo rapporto di finalità, di convenienza, di adattamento, costitutivo del bello, e si ha perfino, come nei *Memorabili,* prima, l'esempio di un oggetto a cui volgarmente non si annette pregio affatto, e che pure, servendo bene al suo fine, è ed è da ritenere bello; e, poi, l'esempio d'un altro oggetto che, tenuto, in generale, per la nobiltà della materia sua, in gran conto, non serve però al suo fine, ed è, quindi, da ritenere brutto. " Se un'olla è da un bravo vasaio formata, levigata, ben tornita, ben cotta, come ve n'hanno di quelle belle a due manichi, capaci di sei *choe*... bisognerebbe ben confessar ch'ella è bella: come potrebbesi dire, infatti, che il bello bello non sia? „ (4). " E quand'uno

(1) *Memor.*, III, 8, 7. " Ammetti tu che una stessa cosa sia bella e brutta? „ domanda Aristippo, e Socrate risponde: " Ed anche, per Giove, buona e cattiva: imperocchè spesse volte quel che è buono per la fame, è cattivo per la febbre e viceversa: spesse volte ciò che è bello per la corsa, è brutto per la lotta e viceversa „.

(2) *Alcib. Magg.*, XI, 115 A - 116 A.

(3) *Gorgia*, XXX, 474 D E.

(4) *Ippia Magg.*, X, 288 D E; trad. Ferrai.

faccia bollire quest' olla, piena di un ottimo brodo, quale di due cucchiai andrà meglio e al brodo e all'olla, un cucchiaio di legno di fico, o un cucchiaio d'oro? Il cucchiaio di legno di fico dà buon odore al brodo, e nel medesimo tempo non è da temere che, rotta l'olla, mandi il brodo pel fuoco e, spento il fuoco, lasci senza quell'eccellente nutrimento quelli che di banchettare s'aspettavano; laddove il cucchiaio d'oro tutti questi gran mali potrebbe pur fare... Se dunque il cucchiaio di legno di fico va meglio di quello d'oro, vuol dire che quello è più bello di questo „ (1).

Però nell'*Ippia Maggiore* Platone non s'arresta al concetto del maestro; dopo averlo esposto e illustrato, mostra di non contentarsene. Gli è che in questo dialogo ei si propone di cercare “ il bello in sè, il bello onde le altre cose tutte s'adornano, e al quale partecipando belle appariscono „ (2); si propone di cercare “ non ciò che è bello, ma ciò che è il bello „, cioè l'idea stessa di bellezza, per cui le cose belle son belle e che, insieme, esiste in sè, separata dalle cose (3). A questo punto di vista, che è la trascendenza platonica, la dottrina di Socrate non poteva bastar più. La convenienza, l'utilità, la finalità son rapporti con cui s'identificano le cose belle; non sono rapporti con cui possa identificarsi il bello in sè. Se le cose belle son le cose utili, convenienti, bene adatte al fine, non ne segue che il bello in sè sia l'utilità, la convenienza, l'adattamento al fine: questi son concetti relativi, e il bello in sè è l'assoluto. Ecco perchè pare che ci sia contraddizione nell'*Ippia Maggiore.* Platone accetta, prima, la dottrina del maestro, mettendosi al punto di vista dell'immanenza socratica; poi, assurgendo al suo proprio punto di vista, la trascendenza, non l'accetta più e trova di doverne fare la critica. E s'intravvede anche nell'*Ippia Maggiore* quale sia il vero pensiero di Platone, che sarà svolto in altri dialoghi: il bello in sè è la stessa perfezione, il bene in sè; l'idea di bellezza è l'idea stessa di bontà (4); che è, del resto, ancora il pensiero di Socrate: “ il bello eguale al bene „, ma arricchito d'un contenuto più profondo, e sovrattutto trasportato dal mondo della realtà fenomenica al mondo della realtà ideale, la vera realtà, secondo Platone.

Ma non della dottrina di Platone dobbiamo occuparci.

---

(1) *Ippia Magg.*, XII-XIII, 290 D-291 B. Cfr.: *Ippia Magg.*, XVII, 293 DE.
(2) *Ippia Magg.*, XI, 289 D.
(3) *Ippia Magg.*, IX, 287 B-288 A.
(4) *Ippia Magg.*, XXIX, in principio, 303 DE.

IV. Ci resta, invece, a toccare del bello nell'arte secondo Socrate, per esaurire appieno la dottrina estetica sua, e vederne anche meglio i rapporti col bene.

Questo argomento è trattato dal maestro in certe sue conversazioni con tre artisti, il pittore Parrasio, lo scultore Clitone, l'armaiuolo Pistia riferiteci nei *Memorabili* (1). Abbiamo già toccato di queste tre conversazioni nel 2° capitolo della 1ª Parte; ne abbiamo riassunti i concetti, e non occorre ripeterci qui.

Di queste conversazioni meritano attenzione non tanto la terza, che riguarda un bello artistico, direi, di second'ordine, un bello che non va disgiunto dall'utile e quindi dall'uso che ne fa e deve farne l'uomo, quanto piuttosto la prima e la seconda, che hanno ad oggetto la pittura e la scoltura e, quindi, un bello, a dir così, puro, senza mistura d'utilità. Qui Socrate, tenuto conto della tendenza generale dell'arte greca, si mostra innovatore. L'arte greca si occupava soprattutto della forma: l'idea della bellezza fisica essa tendeva a epurare, a correggere, a sviluppare nelle opere sue, giungendo in ciò alla massima perfezione. Oggi ancora, quando si tratti di rappresentare i moti e gli atteggiamenti del corpo umano, l'arte greca è modello insuperabile. Ma non si vede che, insieme, essa cercasse di far passare nella materia il riflesso delle idee e delle passioni, che formano la trama complessa e mobile all'infinito, della vita interiore. Di tradurre l'attività dell'anima per via d'un'ampia fronte pensosa, delle rughe del sopracciglio irritato, della piega del labbro beffardo, del vigore del gesto, raramente si curava l'artista. Il solo Fidia, forse, fa eccezione a questa regola. Un corpo nudo, vigoroso, ben proporzionato, che si pieghi con facilità ad ogni sorta di pose, ecco l'ideale dell'artista greco. I suoi eroi sono tranquilli, o occupati in alcune azioni insignificanti: la loro testa non ha espressione precisa. Anche quando fanno uno sforzo penoso, o sono alle prese con una forte emozione, conservano una serenità che nulla quasi lascia vedere al di fuori, di quanto provano internamente (2). La legge della bellezza domina sovrana nell'arte greca, e, per paura d'offendere questa legge, l'artista non si attenta di esprimere le forti emozioni, gli sforzi penosi, o li attenua così che si avvertono a mala pena. È noto ciò che fece il pittore Timante: nel *Sacrificio* d'*Ifigenia* coprì d'un velo il volto d'Agamennone, non attentandosi a rappresentare il forte dolore del padre, che avrebbe dato al suo volto un'espres-

(1) *Memor.*, III, 10.
(2) Cfr. Plat., *Socrate*, p. 171-172.

sione, certo, contraria alla bellezza. L'espressione e la verità che nell'arte moderna hanno così gran parte, non ne aveano affatto, o ne aveano pochissima nell'arte greca; erano sacrificate alla bellezza. Oggi si pensa che, come la natura sacrifica facilmente la bellezza a un più alto fine, così anche deva l'artista posporla a certi principi generali e non concederle di più di quel che consentano la verità e l'espressione. Presso i Greci, invece, la bellezza era tutto. Le loro Veneri ne sono una prova: d'una meravigliosa bellezza di forma, non hanno espressione, non hanno pensiero, si direbbero incoscienti: per questa ragione, forse, non ostante la loro bellezza, non eccitano i sensi: l'assenza di espressione e di pensiero tiene in loro luogo di pudore. A dir tutto in breve, l'artista greco vuole conseguire una compiuta e perfetta bellezza, una bellezza esteriore, di forma, una bellezza fisica: l'espressione dell'anima non cura, non capisce neanche come sia possibile coi mezzi materiali e sensibili di cui l'arte dispone: Parrasio appunto, ch'era pure un grande artista, uno dei più grandi della Grecia, non capisce ciò.

Socrate reagisce contro questa concezione tradizionale dell'arte greca, e, partendo dall'idea fondamentale della sua filosofia, che l'anima e la mente è ciò che v'ha di meglio nell'uomo, insiste sulla necessità che non ci si contenti in arte delle forme visibili, ma si rappresenti la vita dell'anima e della mente. Che cosa esprimono, in ultimo, i moti, i gesti, gli atteggiamenti del corpo? Non altro certo che pensieri, sentimenti, desiderî, passioni, fatti interiori e spirituali, insomma. Ebbene, quei moti, quei gesti, quegli atteggiamenti si ritraggano col preciso intendimento che abbiano a rivelare tali fatti interiori e spirituali; non si ritraggano per loro stessi, o coll'intento limitato che rivelino la bellezza del corpo per via di uno studio sapiente di linee, di contorni, di armonie, di proporzioni. Certo, la bellezza del corpo non manchi, perchè la bellezza non deve mancar mai, e, anzi, a questo scopo si trascelga nei vari corpi quello che c'è di più bello: ma la bellezza del corpo sia come veicolo alla vita dell'anima: l'artista, qualunque sia lo strumento e la materia di cui si serve, cerchi prima di tutto di esprimere quel carattere dell'anima, τῆς ψυχῆς ἦθος, che risplende attraverso alle forme fisiche, cerchi le manifestazioni di quel principio invisibile, che vivifica i corpi e li domina.

E Socrate esprime anche un altro pensiero.

L'anima può avere qualità molteplici, le une buone, le altre cattive, le une belle, le altre brutte: le rappresenterà l'artista tutte egualmente, sotto pretesto che deve rappresentare la vita dell'anima? Si sa che cosa diceva un antico scrittore d'epigrammi ad un uomo deforme: " Chi mai ti vorrà dipingere, se nessuno ti

vuol vedere? „ (1). Socrate la pensa allo stesso modo riguardo alle deformità dell'anima: l'artista non deve rappresentare che le qualità belle e buone e riunirle in un tutto armonico, che è la bellezza morale. Pireico, un pittore greco, che si compiaceva a dipingere botteghe di barbieri e asini e cavoli ed altri oggetti men che degni, ebbe per istrazio il soprannome di ρυπαρόγραφος, *pittore dello sterco,* da' suoi concittadini che aborrivano dal brutto fisico: Socrate avrebbe inventato, forse, una parola non meno tagliente per chi avesse rappresentato il brutto morale. Solo le figure da cui traspaiano costumi belli ed onesti, possono produrre il compiacimento estetico in chi le vede, non certo quelle altre che rivelino nei tratti e negli atteggiamenti le brutture dell'anima. Ciò tiene, del resto, al concetto fondamentale, che il bello sia la stessa cosa del buono. Così Socrate richiama le arti all'espressione dell'anima, prima, e poi all'espressione di ciò che nell'anima v'ha di bello e di buono: la sua estetica non è diversa dalla sua morale.

In questa via lo seguirà Platone. Anche Platone vede nell'arte una serie di mezzi e di fini: il corpo è fatto per esprimere l'anima che è il suo fine, e l'anima, per esprimere il bene, che è il suo fine e il fine di tutti gli esseri. Il gran principio che informa tutta quanta la dottrina estetica contenuta nella *Repubblica,* secondo cui l'arte è rappresentazione e imitazione del bello non mai disgiunto dal buono, sicchè i prodotti suoi riverberino sempre la bellezza dell'anima e nulla offrano mai di sregolato e di ripugnante all'armonia morale della vita, e nulla che ecciti il piacer sensuale, è già contenuto in germe nella conversazione di Socrate col pittore Parrasio. È notevole però che, mentre Socrate ha insistito con tanta forza sulla necessità che le opere d'arte esprimano la *vita* dell'anima, e ha fatto di questa idea della vita la prima condizione dell'arte, quest'idea andò diminuendo a poco a poco nella dottrina di Platone, per lasciar posto alla regolarità geometrica e all'immobilità ieratica delle forme. Ed è notevole ancora che Platone, partendo dal concetto di Socrate dell'identità del bello col bene, finì coll'assorbire il bello nel bene, nel bene morale: donde quella sua estetica austera che sbandiva ogni arte che ai fini morali non corrispondesse sempre ed in tutto, e involgeva in una generale condanna l'epica, la tragedia e la commedia, come perniciose alla virtù e alla felicità del suo Stato ideale (2). Eccesso ingiustificato e ingiustificabile; perchè si può ben ammettere che il bello è identico al bene, e non giungere

---

(1) *Anthologia Palatina,* XI, 412.

(2) Cfr. specialmente il c. 7° del libro X della *Repubblica.*

tuttavia ad asservire l'arte alla morale. " Se Platone, ha osservato il Fouillée, avesse lasciato alla parola *bene* il senso tutto metafisico che le dava in principio, avrebbe evitato gli eccessi in cui è caduto. Perchè, quando si ammette che c'è bellezza dappertutto dove c'è un grado di bene qualunque, fisico o morale, il dominio delle arti ridiventa infinito, com'è infinito il bene stesso, inteso in questo senso, in luogo d'esser rinchiuso nei limiti troppo stretti della moralità. Dappertutto dove c'è della vita, del pensiero, dell'attività, del sentimento, o anche semplicemente dell'essere, c'è già una bellezza più o meno rudimentale, *c'è del bene,* che l'artista può sforzarsi di riprodurre e d'interpretare. Qui ancora, per correggere la dottrina socratica, è forse inutile uscirne; bisogna, al contrario, entrarvi più profondamente e spingere sino alla fine l'equazione tra il bello ed il bene „ (1).

Del resto, occorre dire che la dottrina estetica di Platone è ben altrimenti poderosa da quella di Socrate? Che questa è appena un tentativo e un abbozzo, un numero ristretto d'idee pregevoli, buttate senza vera coesione e come frammentariamente in una conversazione, e quella, invece, un tutto ben connesso ed organico, un vero sistema d'idee e di princìpi, un ricco e vasto edificio filosofico, un grand'albero ideale che eleva al cielo le cime superbe? E occorre anche dire che un artista così eletto come Platone, faceva malvolentieri il sacrificio dell'arte alle esigenze della moralità, e che di gran cuore l'avrebbe lasciata nel suo Stato ideale, avendone pur sempre un altissimo concetto? Basta leggere questo brano della *Repubblica* per accertarci di ciò. " Questo sia a nostra difesa dell'aver cacciato la poesia fuori dello Stato, che a ciò fare ne consigliò la ragione. E, acciocchè la non ci accusi di durezza e rusticità, alla poesia stessa diremo che già vecchia è l'inimicizia tra la filosofia e la poesia... E sia proclamato altamente che, là dove la poesia e l'imitazione la quale mira al piacere, sappia addurci ragione ch'ella ha ad essere accolta in uno Stato retto a dovere, noi di gran cuore l'accoglieremo, avendo coscienza del diletto grandissimo che saremo per avere da lei. Non empie di diletto anche te, amico mio dolce, massimamente quando l'ammiri in Omero?... E anche a' difensori suoi daremo licenza di venircene a sostener le ragioni, dimostrando che non solo ella è piacevole, ma anche utile pe' reggimenti degli Stati e per la vita degli uomini; e di buon animo ad essi daremo ascolto; chè avremo tanto di guadagnato, se non soltanto piacevole,

---

(1) Fouillée, Op. cit., vol. II, 194-195. Le parole *c'è del bene* le abbiamo aggiunte noi.

ma eziandio utile ci apparisca... Ma, se non possono venir a capo di provarci ciò, non imiteremo noi la condotta degli amanti, che fanno violenza a se stessi per strapparsi alla loro passione, dopo che ne hanno riconosciuto il pericolo? Per effetto dell'amore che noi abbiamo concepito per la poesia fin dall'infanzia, e che ci è stato ispirato in parte in queste belle città in cui siamo stati allevati, noi vorremmo ch'essa potesse dimostrarsi ottima e affatto conforme a verità; ma, ove non abbia ragioni solide da addurre in sua difesa, noi ci premuniremo contro i suoi incanti, e ci guarderemo dal ricadere nella passione che avevamo per lei, giovanetti „ (1).

Ma basti di questo. Passiamo alla dottrina dell'amore e dell'amicizia, legata, del resto, strettamente con quella del bello.

---

(1) *Repub.*, X, 8, 607 B C D E. Cfr. il mio scritto " *Il bello e l'arte nella dottrina di Socrate* „ nel citato volume " *Fra il pensiero antico e il moderno* „, p. 145-165.

CAPITOLO IX.

L'amore e l'amicizia. Insegnamento di Socrate e insegnamento dei Sofisti. Socrate maestro d'amore.

I. L'amore e l'amicizia tengono un gran posto nella filosofia di Socrate: oserei dire che ne sono come il fondamento e il sostrato, certo lo spirito che la penetra e la vivifica. Socrate stesso dichiara esplicitamente che non s'intende di nient'altro che di cose d'amore (1). " Io, non so, dice egli, che una piccola scienza, l'amore. Ma in questa scienza posso vantarmi d'essere più profondo di tutti quelli che m'hanno preceduto e di quelli del nostro tempo „ (2). Socrate, lo sappiamo già, è ricercatore incessante della conversazione e dell'esame, scrutinatore assiduo degli altri e di se stesso: il sapere non gli pare che si possa raggiungere che per questa via della parola viva scambiata cogli uomini, del dialogo e della disputa: solo così si può scoprire ciò che giace in fondo alle anime; solo così queste possono metter fuori le idee che sono come in loro allo stato di latenza. L'abitudine del filosofare s'identifica, adunque, per Socrate, con la comunità della vita, l'amore del sapere col desiderio dell'amicizia, coll'amore degli uomini. Ma il

(1) Plat., *Fedone*, VI, 177 D; *Conv.*, XXI, 198 D; Senof., *Memor.*, II, 6, 28; *Conv.*, VIII, 2.

(2) *Teagete*, 128 B. Chiunque sia l'autore del *Teagete*, attribuito falsamente a Platone, il pensiero qui espresso è, certo, di Socrate nella sostanza, per quanto esagerato, forse, nella forma.

sapere è, nello stesso tempo, moralità, bene, felicità per gli uomini; e Socrate è convinto che gli sia stata affidata la missione di condurre gli uomini appunto al bene e alla felicità per via del sapere (1). Anche per questo rispetto, quindi, l'amore del sapere s'identifica per Socrate coll'amore degli uomini, e questo, alla sua volta, coll'amore del sapere. Non si può leggere l'*Apologia* senz'avere di questo una prova sicura. Egli è posto dal Dio ai fianchi della città; i cittadini han bisogno d'un uomo come lui, che li desti dal dormigliare, persuadendoli e rimprocciandoli (2). A nessun patto, quindi, ei smetterebbe di filosofare (3); nel filosofare è la sua vita, perchè nel filosofare è la salute degli uomini, ch'egli ama e che Dio gli ha affidato.

Così, per ogni rispetto, amore e filosofia s'identificano. L'amore, diceva Diotima nel *Convito* platonico (4), è essenzialmente filosofo e il filosofo, dal canto suo, è naturalmente amoroso. Ecco perchè Socrate parla continuamente d'amore e d'amicizia. " Come altri, dice egli nei *Memorabili*, in quel suo semplice pittoresco linguaggio, si diletta d'un buon cane, d'un buon cavallo, d'un buon uccello, io egualmente, e più ancora, mi diletto dei buoni amici. Ciò che so di bene, lo insegno loro, e con altri li congiungo, συνίστημι, da cui io creda poter essi aver giovamento per la virtù. I tesori che gli antichi sapienti ci hanno lasciato nei loro libri, svolgo e scorro in compagnia degli amici, e se vi troviamo qualche cosa di buono, ne facciamo raccolta, e reputiamo grande guadagno, se ci rendiamo utili gli uni agli altri „ (5).

Qui è tutto il valore, dirò così, pedagogico e didattico dell'amore e dell'amicizia. La filosofia è ricerca in comune per Socrate, διαλέγεσθαι κοινῇ (6); suppone, adunque, una mutua simpatia, una vera amicizia, dei rapporti d'amore fra quelli che si danno ad essa: potrebbe aver luogo tale ricerca senza tali rapporti? La filosofia è cosa d'intelletto, ma, insieme e più ancora, di sentimento e di cuore. Quelli che imparano da Socrate, non sono perciò suoi discepoli propriamente; sono piuttosto suoi famigliari, suoi amici, suoi intimi, οἱ συνόντες, οἱ συνδιατρίβοντες, οἱ ὁμιληταί; Socrate stesso non vuole per sè il nome di maestro, διδάσκαλος, non fa profes-

---

(1) Cfr. PLATONE, *Apologia*, XVII, 29 B - 30 B; XVIII, 30 E; e altrove, *passim*
(2) PLAT., *Apol.*, XVIII, p. 30 E.
(3) PLAT., *Apol.*, XVII, p. 29 BCD.
(4) XXIII, p. 204 B.
(5) *Memor.*, I, 6, 14.
(6) *Memor.*, IV, 5, 11-12.

sione d'insegnare (1); tiene piuttosto ad esser considerato come un padre ed un fratello maggiore. " Io trascuro ogni affar mio già da tanti anni, dic'egli agli Ateniesi, suoi giudici, e attendo sempre ai vostri, andando da ciascuno di voi in privato, a modo di padre e di fratello maggiore, persuadendo che si prenda cura della virtù „ (2). E Socrate non adopera una vana metafora, parlando così: questo ufficio di padre e di fratello maggiore egli esercita veramente. Senofonte ci dà una quantità d'informazioni in proposito. Il maestro non si chiude nel suo insegnamento; si mescola alla vita de' suoi discepoli, e ha cura di dar loro su tutto, anche sulle cose esteriori, i consigli che crede più conformi al loro interesse; ha cura della loro sanità, del loro benesse materiale, del loro avvenire, non meno che della loro educazione e della loro virtù; concilia le loro discordie, fa che s'aiutino a vicenda nei bisogni, stabilisce come una società di mutuo soccorso fra loro: egli stesso che non li può soccorrere di aiuti materiali, li soccorre in ogni caso di aiuti morali, cercando, ad esempio, per loro il maestro più adatto, quando per alcune cose maestro non possa esser lui (3). I discepoli di Socrate costituiscono come una famiglia, di cui egli è padre; e per lui quei figliuoli sono disposti a far tutto: perderebbero volentieri tutti i loro beni, subirebbero di giunta anche una condanna, pur di riescire a trarlo di carcere e a salvarlo, nel tempo memorabile della sua prigionia. " Forse ti dài pensiero di me e degli altri amici, che non succeda, quando tu sei uscito di qui, che i delatori ci diano molestia, per averti sottratto di qui dentro, e si sia costretti a gittar via anche, poniamo, la sostanza tutta o danari in buon numero, o persino a subire qualche altra pena, di giunta? Se tu temi qualche cosa di simile, lascia andare la paura; poichè facciamo il dover nostro, noi, a correre, per salvare te, questo pericolo, e, se occorre, uno anche maggiore di questo „ (4). Così parla Critone a Socrate, tentando di persuaderlo a fuggire. E, poichè egli rifiuta, rifiuta in omaggio alle leggi in nome delle quali fu condannato, tutte le mattine i discepoli affezionati si raccolgono nel tribunale, vicino alla prigione, in attesa che la porta sia aperta, e passano d'ordinario la giornata con lui (5). E il giorno della morte sono

---

(1) *Memor.*, I, 2, 8.

(2) PLAT., *Apol.*, XVIII, 31 B.

(3) Cfr., per tutto ciò, *Memor.*, III, 12; II, 8; II, 7; III, 6; III, 7; II, 9; II, 10; III, 1; II, 3.

(4) PLAT., *Critone*, IV, 44 E - 45 A; trad. Bonghi.

(5) PLAT., *Fedone*, III, 59 D E.

tutti là: Fedone, Apollodoro, Critobulo, Critone, Ermogene, Epigene, Eschine, Antistene, Ctesippo, Menesseno, Simmia, Cebete, Fedonda, Euclide, Terpsione; mancano solo Aristippo, Cleombroto e Platone ch'era ammalato (1). E, ragionando della sventura che sta per coglierli, sentono che sono come dei figli che stanno per esser privati del padre, e che proprio come orfani passeranno il resto della vita (2). E, giunto il momento supremo, bevuta già la fatale cicuta, piangono e si rammaricano, e Apollodoro getta un grido, e tutti ne hanno il cuore straziato (3). E Critone ha cura di seppellire il morto maestro (4), e Senofonte e Platone ne difendono la memoria. Ci può essere niente di più intimo e di più saldamente famigliare dell'unione fra Socrate e i suoi discepoli? La vera famiglia è ben poca cosa di fronte a questa unione! Socrate stesso lo conferma col suo esempio: le sue ultime parole sono pei discepoli, mentre ha allontanato la moglie ed i figli (5).

II. La scuola di Socrate adunque, più ancora che una scuola, è una famiglia, e si fonda sull'affetto e sull'amicizia più viva. L'amicizia fiorisce in questa scuola, e nasce dalla frequenza abituale del maestro e dei discepoli; e, nata, diventa per la scuola stessa una condizione d'esistenza. L'unione delle anime è più grande nella scuola socratica che l'unione delle intelligenze. Quando uomini tanto diversi d'età, di spirito, di carattere, di pensiero, come Critone e i suoi figli, Aristippo ed Antistene, Senofonte e Platone, si raccolgono intorno a Socrate e formano una scuola, bisogna ben dire che un legame più forte della comunità delle dottrine li stringa fra loro!

A dir vero, anche prima di Socrate, le scuole filosofiche in Grecia erano meno delle scuole che delle riunioni d'amici: memorabile fra tutte la scuola pitagorica! Ma in queste erano anche il dogma e la formola filosofica o la regola di vita rigidamente precisa, che tenevano uniti i loro membri come in una famiglia. Socrate, invece, fondò una scuola che potremo chiamare liberale, senza formole e senza dogmi, senza rigore di regole, senza clausure, vivente e svolgentesi all'aria aperta, e, tuttavia, salda e compatta come nessuna altra mai, esempio unico, forse, nella storia del mondo, di affetti

(1) Plat., *Fedone*, II, 59 B C.
(2) Plat., *Fedone*, LXV, 116 A.
(3) Plat., *Fedone*, LXVI, 117 C D.
(4) Plat., *Fedone*, LXIV, 115 C D E.
(5) Plat., *Fedone*, LXV, 116 A B.

forti incrollabili. Si capisce a questo punto perchè Socrate e i socratici avversarono tanto aspramente l'insegnamento dei sofisti.

Anzichè raggruppare dei discepoli intorno a sè coi legami dell'amicizia, i sofisti viaggiavano di città in città, in cerca di uditori sempre nuovi, e si faceano pagare le lezioni che davano. Si potea gettare scompiglio maggiore nei costumi scolastici della Grecia? Dove sarebbero andate a finire, se una simile maniera di insegnamento avesse prevalso, le scuole a dimora fissa e le società d'amici che avevano fatto nascere? I sofisti rompevano il legame morale fra maestro e discepoli: non potendo essere amici dei discepoli, non poteano essere le loro guide: l'amicizia s'era sviluppata accanto all'insegnamento, s'era, anzi, immedesimata con esso: come potea dunque aver luogo l'insegnamento al di fuori dell'amicizia? E il salario che il discepolo dovea pagare al maestro, non tornava, in ultimo, di danno al maestro, al discepolo, all'insegnamento stesso? Il vantaggio materiale che i sofisti ritraevano dalle loro lezioni, faceva loro perdere ogni benefizio morale, l'attaccamento dei discepoli per via della riconoscenza e dell'affetto.

Così pensavano Socrate e i socratici. Socrate, narra Senofonte, " si meravigliava che chi si professava maestro di virtù, esigesse mercede del suo insegnamento, come se il maggiore di tutti i guadagni non fosse l'acquisto d'un amico virtuoso, o si avesse a temere che il discepolo, divenuto virtuoso ed onesto, non sia per mostrare la massima riconoscenza a chi gli ha fatto il massimo dei beneficî " (1). E considerava come una prostituzione un simile insegnamento: la sapienza dev'essere data in dono come l'amore; non dev'essere venduta (2); chi vende la sapienza, vende se stesso; è uno schiavo, costretto, in ogni caso, a tenere i suoi ragionamenti con chi lo paga, anche se non gli piaccia e non lo voglia (3); mentre il vero maestro sceglie i suoi discepoli, come l'amico i suoi amici, nè sceglie i più ricchi, ma coloro che mostrano migliori disposizioni ad apprendere (4), coloro che gli piacciono, adunque, e che egli vuole.

I moderni considerano, in generale, come un pregiudizio questa avversione contro l'insegnamento salariato, e prendono, nella questione, partito per i sofisti contro Socrate, e poi contro Platone e Aristotele, che quest'avversione ebbero del pari. Ma, forse, la que-

(1) *Memor.*, 1, 2, 7.
(2) *Memor.*, I, 6, 13.
(3) *Memor.*, I, 2, 6; I, 6, 5.
(4) *Memor.*, I, 6, 13.

stione non è posta bene. Non si tratta già di stabilire se l'insegnamento possa essere legittimamente retribuito. A questo punto di vista, l'avversione di Socrate e dei socratici è davvero un pregiudizio: ogni maniera di attività deve essere retribuita, e non si capisce come non dovrebbe esserlo l'attività che si spende nell'insegnare. Si tratta, invece, di stabilire se, divenuto l'insegnamento mezzo di guadagno e di lucro, lascierà ancora sussistere i legami d'affezione e d'amicizia che soli avevano regolato fino allora i rapporti fra maestro e discepoli: si tratta di sapere se l'interesse, sostituitosi al disinteresse nel regolare questi rapporti, sarà fecondo egualmente di buoni effetti morali. Questo era il punto di vista dei socratici, e da questo punto è, certo, giustificata l'avversione loro contro la novità dei sofisti. Socrate, d'altra parte, facea distinzione fra l'insegnamento filosofico, insegnamento generale di sapienza e virtù, e l'insegnamento tecnico, insegnamento speciale di arti e abilità; questo, bensì, rappresenta un servizio materiale, che può essere valutato in danaro; quello, invece, è superiore ad ogni prezzo; ha tale dignità e valore ideale, che assegnargli un prezzo è sminuirlo e avvilirlo. Antifonte, un sofista, gli diceva che non annetteva alcun valore all'insegnamento suo di sapienza e virtù, perchè non ne esigeva alcun prezzo: Socrate, invece, pensava che, appunto col non esigerne alcun prezzo e col darlo gratuitamente, gli riconosceva il massimo valore (1).

III. Del resto, non per il solo motivo che esigessero d'esser pagati, avversava Socrate l'insegnamento dei sofisti. L'esigere d'esser pagati era ancora poca cosa, di fronte al concetto erroneo che essi avevano dell'insegnamento.

Non si trattava già di andare, come essi faceano, di città in città, in cerca di uditori sempre nuovi, e a questi sciorinare, in lunghi discorsi artificiosamente fioriti, dottrine e cognizioni; non si trattava, col proprio sapere, di colpire immaginazioni, suscitare entusiasmi, riscuotere applausi: tutto questo è estraneo all'insegnamento; tutto questo vuol dire attirare dei curiosi e avere degli ammiratori, non già avere dei discepoli. Anche se la dottrina è salda, e non era salda affatto quella dei sofisti, questo modo di comunicarla e trasmetterla non può, certo, fecondare le anime. E Socrate, invece, mirava a ciò sovrattutto. E il miglior modo di ottener ciò è trattenersi assiduamente coi discepoli, guadagnarne l'amicizia e la fiducia, interrogarli, scrutarli, sentirne i dubbi e risolverli,

(1) *Memor.*, I, 6, 11-12.

possedere come le chiavi della loro intelligenza e volgerle a piacimento. È possibile che il sapere s'introduca in noi come di sorpresa e tutto in blocco, a una prima audizione, senza questo intervento più diretto e continuo del maestro? E senza, poi, che noi stessi cooperiamo con lui a illuminarci, a persuaderci? L'insegnamento è studio in comune, è collaborazione di maestro e discepolo. Nell'insegnamento dei sofisti mancava il maestro, mancava il discepolo: mancava il maestro, perchè non è tale chi non ha rapporti assidui amorosi col discepolo, ed espone come ad estranei, in lunghi discorsi filati, la sua dottrina, e non cerca più in là; mancava il discepolo, perchè non è tale chi sta a sentire semplicemente i discorsi altrui, e, anche accettando le idee che gli sono esposte, nulla mette del suo in accettarle, non le ricrea di una nuova vita in una discussione feconda, non dà loro come lo stampo del proprio pensiero e della propria anima. L'insegnamento dei sofisti mancava della condizione precipua d'ogni insegnamento: l'amore del sapere e l'amore degli uomini: come poteva non riuscire sterile e infecondo, e come poteva Socrate non avversarlo?

Solo l'amore può rendere fecondo l'insegnamento: gli spiriti amorosi e pieni di sapienza, dice ancora Diotima nel *Convito* platonico, incontrandosi in una bell'anima e generosa e di buona natura, sono adatti a ravvivarla, fecondarla, renderla capace di grandi cose; depongono in essa come la semenza dei bei discorsi e degli alti pensieri, donde vengono poi la temperanza, la giustizia e tutte le altre virtù; cioè generano insieme con essa dei figliuoli, figliuoli ben più belli e immortali di quelli dei corpi, e, insieme, li allevano e li educano, accomunandosi così come in una sola vita (1). L'insegnamento, adunque, dev'essere espansione amorosa, fecondazione di anime, generazione nelle anime, τόκος κατὰ τὴν ψυχήν (2); come può avvenire tutto ciò quando i rapporti fra maestro e discepolo sono affatto esteriori e passeggeri, e maestro e discepolo non hanno quel fuoco sacro, quell'ardore di sentimento e d'affetto, che, come negli amori dei corpi, così negli amori delle anime è sola condizione di generare?

L'insegnamento deriva dall'amore e deve anche all'amore i suoi mezzi d'azione, il suo successo, la sua efficacia. S'insegna perchè si ama, e non s'insegna che amando. Socrate si professava amante di quelli a cui voleva insegnare; quando non pensava che a formarsi dei discepoli, diceva che andava a caccia, caccia amorosa,

---

(1) Plat., *Conv.*, XXVII, 209 BC.
(2) Plat., *Conv.*, XXV, 206 B.

di bei giovani. Era questa soltanto un'ironia, una finta, uno scherzo, come pretende Alcibiade in Platone? (1). Non credo. Che Socrate scherzasse sempre è un fatto; ma lo scherzo questa volta era soltanto nella forma, non nella sostanza. L'interesse che gl'ispiravano le nature elevate, le belle nature trovantisi bene spesso in bei corpi, era reale e profondo; e ciò ei chiamava, scherzando, i suoi amori. I Greci, si sa, credevano che un'affinità misteriosa esistesse fra la bellezza fisica e la bellezza morale, e confondevano l'una e l'altra in un medesimo amore. I bei giovani che Socrate amava, erano quelli ch'egli avrebbe fecondato col suo insegnamento, e da cui sarebbero derivate opere durevoli di virtù e di sapienza. Quegli altri, invece, anche belli, che non avessero avuto natura altrettanto bella da poter fecondare, ei non amava; e, del resto, il demone suo gli indicava quali dovesse amare e quali no, quali prendere a discepoli e quali respingere. " La potenza del demone, diceva egli, s'estende fin sui rapporti che si vogliono contrarre con me. Molti esso respinge, e questi non potrebbero avere alcun giovamento stando insieme con me; sicchè non m'è lecito stare insieme con loro: con molti non mi fa divieto di stare insieme; ma essi non ne hanno alcun giovamento: altri, invece, esso favorisce, e questi fanno in breve i più grandi progressi " (2). E il demone gli indicava anche quando dovesse incominciare l'insegnamento agli amati. Egli amava da lungo tempo Alcibiade, e, tuttavia, non gli aveva mai rivolta la parola; il demone non l'avea permesso ancora. Un giorno, però, il divieto è tolto, e allora Socrate dichiara il suo amore e incomincia, insieme, l'insegnamento (3). Come l'amore non si dichiara che quando è sicuro d'essere gradito, l'insegnamento non si dà che quando è sicuro d'essere compreso!

Ma cosa curiosa, quest'amore del maestro, questa fiamma immortale che ardeva in lui, si comunicava al discepolo, lo invadeva, lo penetrava tutto; e il discepolo diventava, alla sua volta, amante del maestro, e lo seguiva e lo perseguiva e non poteva stare senza di lui e subiva il fascino della sua parola, del suo pensiero, della sua persona. Nessun uomo al mondo ha esercitato, così, l'efficacia che ha esercitato Socrate: era un vero incantatore di anime; quelli che l'avvicinavano, si sentivano trasformati; la sua sola presenza faceva dei miracoli. Ecco come parla in pro-

(1) *Conv.*, XXXIII, 216 DE; XXXVII, 222 B.
(2) *Teagete*, XII, 129 E.
(3) Plat., *Alcibiade Maggiore*, in principio.

posito Aristide il giovane nel *Teagete*: " Ti dirò, Socrate, una cosa che parrà incredibile, ma che è vera non meno. Io non ho imparato cosa alcuna da te, come tu sai bene. Tuttavia io profittavo quand'ero con te, anche quando non ero che nella stessa casa, senza essere nella stessa stanza; quand'ero nella stessa stanza, era meglio ancora; e quando, nella stessa stanza, avevo gli occhi fissi su te, mentre parlavi, sentivo che profittavo più che quando guardavo altrove; e profittavo più ancora quand'ero seduto presso di te e ti toccavo. Ora, lontano da te, cerco invano me stesso „ (1). Se queste parole non sono una esagerazione, si direbbe che Socrate esercitasse una suggestione sui suoi discepoli, una suggestione a distanza, perfino, che diveniva più netta e decisa sotto l'influenza dello sguardo e del contatto. Anche Alcibiade subiva una simile suggestione; Socrate lo legava, lo incatenava a sè; la sua volontà era nulla di fronte al maestro; per ridiventar libero, era costretto a fuggirlo; ma, anche lontano, il ricordo di lui e della parola sua ammonitrice lo perseguiva (2). Quella parola era ammonimento e puntura: Alcibiade stesso narrava di esser morso da puntura dolorosa e nel più doloroso luogo in cui uno possa esser morso, il cuore e l'anima, " morso da discorsi di filosofia, che s'attaccano peggio d'una vipera, quando addentano una giovane anima ben forte, e fanno operare e dire ogni cosa „ (3); e si professava innamorato di Socrate e schiavo di lui (4).

E Socrate sapeva di questa sua potenza meravigliosa, e diceva, scherzando, ch'era in possesso di certe cantilene, ἐπῳδαί, apprese in Tracia tra i seguaci di Zalmossi, efficaci egualmente sul corpo e sull'anima (5); e che insegnava l'arte dei filtri e delle incantagioni, φίλτρα καὶ ἐπῳδαί, e che quest'arte teneva stretti a lui gli amici. " Per che altro credi tu che Apollodoro e Antistene non mi lascino mai? Che Cebete e Simmia vengano da Tebe per istarsi meco? Sappi che ciò non avviene senza molti filtri e incanti e magiche ruote „ (6).

Ma questi filtri e questi incanti ei teneva dall'amore; dall'amore del bene e del sapere, fiamma comunicativa; dall'amore delle anime di quelli con cui viveva e conversava. Un filosofo stoico, Ecatone, a

(1) *Teagete*, XII, 130 D E.

(2) Plat., *Conv.*, XXXII, 215 B - 216 A B. Vedi Parte III, cap. III, p. 139-141.

(3) Plat., *Conv.*, XXXIII, 218 A.

(4) Plat., *Conv.*, XXXV, 219 E. Vedi, del resto, tutto il discorso di Alcibiade e la chiusa di esso.

(5) Plat., *Carmide*, V, 156 D E - 157 A B.

(6) *Memor.*, III, 11, 17.

proposito della scelta degli amici, diceva: " Io t'insegnerò un filtro senza droga, senza erba, senza canto magico di fattucchiera: Se vuoi essere amato, ama " (*Seneca*, Ep. IX). Anche il filtro di Socrate era questo: l'amore. L'amore vivificò il suo insegnamento; l'amore fu l'anima della sua filosofia: " ei fu maestro incomparabile, perchè si sentiva l'uomo dietro il filosofo, perchè le sue teorie aveano l'accento della parola vivente, perchè ogni sua arte usciva dal suo cuore " (1).

IV. L'amore e l'amicizia, condizione precipua, anzi principio costitutivo dell'insegnamenio filosofico, secondo Socrate, divengono per lui, insieme, uno degli oggetti di questo insegnamento. Socrate è maestro d'amore e d'amicizia, meglio e più ancora che maestro di virtù e di sapienza. Egli possiede un'arte speciale di stringere amori e amicizie, arte che gli deriva dalla sua esperienza personale e che può essere insegnata, come s'insegna, ad esempio, l'arte di acquistare ricchezze: d'altra parte, ei sa anche elevarsi a considerazioni generali sull'amore e sull'amicizia, sa dirne l'origine e il fondamento, sa apprezzarne il valore, sa formarne una teoria; e anche questo può essere insegnato.

Qual'è, adunque, quest'arte e questa teoria? In che sta questa abilità di Socrate di acquistare gli amici, e in che la scienza sua dell'amore e dell'amicizia?

La ricerca è delle più curiose, ma, insieme, delle più delicate.

Nel *Convito* di Senofonte, poichè ciascuno deve dire di che cosa si tenga principalmente e che cosa creda di saper fare a preferenza d'ogni altra, Socrate fra la meraviglia e le risa degli astanti dichiara che si tiene di più del ruffianesimo, μαστροπεία: " Voi ridete, aggiunge; ma io so che prenderei molti denari, se volessi esercitare quest'arte " (2). E spiega poi in che quest'arte consista. Il nome dell'arte così universalmente spregiata, è in intero contrapposto col significato che Socrate gli attribuisce. Il buon ruffiano crea tra gli uomini una relazione di reciproco gradimento e fiducia, desta nei loro animi quei sentimenti che li accostano gli uni agli altri e rendono ciascuno di loro utile sia a un solo, sia a molti, sia a moltissimi: " se uno, anzi, potesse rendere altri utile a tutta intera una città, sarebbe il ruffiano interamente buono ". L'opera di costui sta dunque, in ultimo, nel preparare il terreno su cui germogliano e su cui soltanto possono germogliare quelle attitudini degne

(1) L. Dugas, *L'Amitié antique*, Paris, Alcan, 1894, p. 74.
(2) Senof., *Conv.*, III, 10.

di ammirazione e capaci di giovare, buone ed operatrici di bene, che fanno l'uomo buono, e sulle quali si fondano i legami delle famiglie e la pace delle città. E tale è, appunto, il ruffianesimo di Socrate; ed ei se lo fa consentire da tutti i presenti, usando il suo metodo, cioè interrogandó; e i presenti rispondono a ciascuna sua domanda in coro: *certo sì*, *certo sì*, *certo sì* (1).

E non è a dire con quanta arguzia e con quanta festività egli insegni questo suo ruffianesimo in ogni circostanza, anche nelle più difficili e delicate, in cui noi non vorremmo arguzie e festività; sebbene Socrate convenga prenderlo per quello che è, e si debba pensare sempre, come diceva Alcibiade, ch'egli è un Sileno, buffone al di fuori con zampogne e flauti in mano, divino al di dentro, tutto pieno d'immagini di dèi (2). " Non è da credere, dic'egli all'etèra Teodota, che si possa prendere così alla buona, senz'arte, ἀτέχνως, una selvaggina di sì raro pregio come sono gli amici. Non bisogna che tu ti rimetta al caso, τῇ τύχῃ, su ciò, standoti ad aspettare che un amico, quasi mosca vagante, arresti il suo volo presso di te. Non vedi tu quanti artifizi si mettono in opera per pigliar lepri, che son pure una selvaggina di poco valore? Siccome le lepri vanno alla pastura di notte tempo, così si provvedono cani notturni per farne la caccia; e, siccome lungo il giorno sono sempre in fuga, si hanno altri cani, i quali, guidati dall'odorato, per quella via che fanno le lepri dalla pastura ai loro covili, le scovano; e, siccome queste sono veloci tanto da dileguarsi, correndo, dalla loro veduta, si hanno in pronto altri cani veloci che le raggiungano al corso; e, siccome alcune riescono pure a scampare dai cani, si tendono reti sui viottoli per cui fuggono, affinchè, cadendovi, riescano accalappiate „. Tu devi fare altrettanto, soggiunge Socrate: cacciare e tendere reti. Una rete meravigliosa è il tuo corpo; ma dentro del corpo hai l'anima, e con questa " intendi con quali sguardi potrai ingraziarti un amico, con quali parole ricolmarlo di gioia, come convenga accogliere cordialmente chi si prende cura di te, e chiudere la porta a chi è infatuato di se stesso, e quali riguardi e premure si devano avere per un amico ammalato, e quanto vivamente rallegrarsi seco di qualche sua bella impresa, e a chi tutto si dedica a te, esser grata con tutta l'anima „. E, poichè Teodota interrompe dicendo che non adopera neppur uno di questi artifici, Socrate ribatte: " Eppure è di grande importanza comportarsi con un uomo secondo natura e rettamente, κατὰ φύσιν τε καὶ ὀρθῶς.

(1) Senof., *Conv.*, IV, 56-64.
(2) Plat., *Conv.*, XXXII, 215 A B.

Non colla forza potresti pigliare e tenere un amico. È codesta una fiera che non si piglia e non si tiene se non coi benefici e coi piaceri che le si fanno „ (1).

Così anche all'etèra Socrate insegna l'arte sua di buon ruffiano. Ma qui, come la circostanza comportava e l'indole inesauribilmente scherzosa ed ironica del maestro voleva, la conversazione diventa alquanto licenziosa, e Socrate perde di vista, si direbbe, il fine onesto che in ogni caso si propone di raggiungere.

Più importante e meglio adatta allo scopo è l'altra sua conversazione con Critobulo sullo stesso argomento.

" Io potrei forse aiutarti in questa caccia d'amici, dice Socrate a Critobulo, perchè m'intendo di cose d'amore. Quando mi sono invogliato di un uomo, io mi metto con tutta l'anima nell'impegno di far sì che, amandolo, io ne sia riamato, desiderandolo, ne sia desiderato, e, bramando io di conversar seco, sia da lui ricercata con egual brama la mia conversazione. E vedo che anche a te sarà mestieri di fare lo stesso, quando desideri stringere amicizia con alcuno „. Critobulo, naturalmente, vuole che Socrate gl'insegni l'arte sua, e Socrate lo fa.

Quest'arte comprende due parti: la scelta degli amici, e la tattica per farsi amare da loro. Come sapere, prima, chi si debba scegliere ad amico? Come accertarsi, prima, delle qualità che, possedute da una persona, faranno di essa un buon amico? La cosa non è difficile: basta badare ai fatti. Si tratta di scoprire un buono scultore, o un buon cavallerizzo? Buono scultore sarà chi ha fatto bene in passato le statue che gli furono commesse: buon cavallerizzo, chi ha fatto in passato buon uso dei cavalli che ha avuto tra mano. Egualmente, buon amico sarà chi ha fatto bene in passato le sue prove in amicizia e si sarà mostrato " superiore ai piaceri corporei, perchè solo un tal uomo potrebbe fare per sè e per l'amico quel che conviene; si sarà mostrato benevolo, discreto negli accordi, delicato in punto d'onore e premuroso di non restare al di sotto nel far del bene a chi glie ne fa, di maniera che si trovi vantaggio nell'usare con lui „. Una tale scelta però potrebbe qualche volta non essere felice; si può sempre ingannarsi sul valor degli uomini; ci può esser sempre il pericolo, per quanta sia la cura e la perspicacia nostra, di non cogliere nel segno. Socrate vuole, quindi, che si consultino gli dèi, prima che ci si stringa definitivamente in amicizia con qualcuno. " La prima cosa sarà di por mente ai cenni degli dèi, e vedere se essi ci consigliano di prendercelo per amico „, dice egli a Critobulo.

(1) Senof., *Memor.*, III, 11, 5-11.

Fatta la scelta, resta il più importante: come guadagnarsi il cuore dell'amico.

Qui ancora Socrate, come altrove, parla di cantilene e di filtri, ἐπῳδαὶ καὶ φίλτρα. " Dicono che ci siano certe cantilene che, chi le sa, recitandole ad uno di cui desideri l'amicizia, se lo rende amico, e che ci siano altresì dei filtri che, chi li conosce, usandoli con chiunque voglia rendersi amico, si fa amare da lui „.

Questa magia amorosa comprende, anzitutto, l'eloquenza persuasiva. Non si prendono gli amici correndo sulle loro peste, come si fa colle lepri; non si prendono cogli inganni, come si usa cogli uccelli; meno ancora colla violenza: tutto ciò è ben più adatto a farsi dei nemici che degli amici. I naviganti fuggivano Scilla, perchè mettea loro le mani addosso: " le Sirene, al contrario, che non metteano le mani addosso ad alcuno, ma da lungi faceano sentire il loro canto, tratteneano gli uomini e dolcemente li incantavano „. L'eloquenza persuasiva fa amici gli uomini, fa amiche le città: Pericle conquistò Atene coll'incanto della sua parola. Sia che si tratti di stabilire la concordia fra i cittadini o di negoziare alleanze fra gli Stati, sia che di far nascere amicizia fra privati, si adopera sempre la stessa arte.

I discorsi con cui si guadagnano i cuori, sono gli elogi specialmente: le Sirene appunto volgeano questo canto ad Ulisse:

> Vieni, deh! vieni a noi, preclaro Ulisse,
> Singolar gloria della gente achea.

Però ad uomini che non avessero, come Ulisse, aspirato alla gloria e all'onore, le Sirene non avrebbero parlato così. " Bisogna cantare ad ognuno elogi tali che, udendoli, egli non creda di essere canzonato „. L'adulazione è mal destra: " se a chi sa di esser piccolo, brutto e debole, tu dici, elogiandolo, che è bello, grande e forte, ei se ne offenderà e te ne farai un nemico „. D'altra parte, non conviene ricorrere a mezzi men che onesti per farsi amare. Aspasia diceva che le buone comari son quelle che non mentono: elogiando con verità, riescono a combinare matrimoni felici. Socrate è dello stesso avviso: egli aiuterà Critobulo ad acquistarsi degli amici, dicendo bene di lui; ma solo quando sappia di poter dir bene di lui con verità: se dovesse mentire, non lo farebbe. " Non vorresti tu inventare alcuna cosa da dirsi in mio vantaggio? „ domanda Critobulo; e Socrate risponde: " In qual modo, o Critobulo, ti par egli che io meglio ti giovi: col dir cose false in tua lode, o col persuaderti a diventare un valentuomo? Se, volendo farti amico al proprietario d'un bastimento, io ti lodassi bugiardamente, dicendo che tu sei un valente nocchiero, ed

egli, credendomi, affidasse la nave a te che non sai di arte nautica, hai tu qualche speranza che non perderesti te stesso e la nave? O mio Critobulo, la via più corta, più sicura e più bella per chi voglia parer buono, è studiarsi di diventarlo. Secondo questo metodo, adunque, io credo che si debba dar la caccia agli amici: se tu ne conosci un altro, insegnamelo „ (1).

Non si può dire che Socrate non sia davvero un buon ruffiano: ei adopera la sua eloquenza a combinare amicizie, ma, sotto pretesto che non si possa dir bene se non di chi sia buono veramente, si studia di indirizzare a virtù anche per questa via.

V. Ma non basta.

L'eloquenza di buon ruffiano che Socrate adopera rientra, in generale, nel metodo suo; è un'applicazione del γνῶθι σαυτόν; i suoi processi sono ancora l'*ironia* e la *maieutica*. Il buon ruffiano conosce l'anima umana, sa i motivi che la fanno agire, e si giova di questa conoscenza. Pratica l'*ironia*, cioè dissipa i malintesi, previene o fa cessare le contese, risolve in nulla ogni erroneo apprezzamento, su cui bene spesso si fondano le inimicizie, proprio come il logico, in un altro campo, rileva le contraddizioni, confuta gli errori, mette a nudo la falsa sapienza e la deride. Lamprocle è adirato con sua madre perchè s'inganna sul conto di lei, crede che le male parole che essa gli dice siano segno di animo malevolo, ignora adunque i suoi veri sentimenti, i sentimenti di madre. Socrate lo trae d'inganno: la madre non può che amare i suoi figli. " Tu che sai benissimo che quel che ti dice la madre, non solamente non lo dice con mal animo, ma che ti vuol bene quanto a nessun altro, te ne crucci? O credi forse che la madre ti voglia male „? (2). Cherecrate è in discordia col fratello, perchè ignora qual bene sia un fratello, e non crede di possedere alcun mezzo per tornare in pace con lui, e, d'altra parte, non si sentirebbe di adoperarlo per il primo, quand'anche lo possedesse. Socrate gli mostra il suo errore: un fratello è un gran bene, ed egli possiede il mezzo di tornare in pace con lui, e deve adoperarlo per il primo. " Se tu volessi ottenere che alcuno de' tuoi famigliari, ogni volta che sacrificasse, t'invitasse a pranzo, che faresti? — Comincerei io ad invitarlo, quando

(1) Vedi, per questa conversazione di Socrate con Critobulo, Senofonte, *Memor.*, II, 6. Del resto, del capitolo, importantissimo, non abbiamo riferito che alcuni punti, solo quelli che riguardano l'arte di μαστροπός che Socrate professa: delle altre parti del capitolo ci serviremo più innanzi.

(2) Senof., *Memor.*, II, 2, 9-10.

facessi sacrificio. — E, se volessi indurre un tuo amico ad aver cura delle cose tue, quando sei fuori di paese, che faresti? — Io pel primo prenderei in mano la cura delle cose sue, quand' egli spatriasse. — E, se volessi ottenere che egli ti accogliesse come ospite, quando tu venissi al suo paese, che faresti? — Lo accoglierei io pel primo, quand'egli venisse in Atene. — Tu, adunque, li conoscevi già da tempo tutti i filtri che si usano tra gli uomini, e t'infingevi di non saperne nulla. O esiti tu forse ad incominciare, perchè temi che ne vada del tuo onore, quando tu pel primo faccia qualche bene al fratello? Eppure sembra che la maggior lode spetti sempre a colui che previene gli amici nei beneficî... O buon Cherecrate, non esitare più a lungo: mettiti all'opera di abbonire quell'uomo, ed egli s'arrenderà ben presto al tuo desiderio „ (1).

E pratica anche, il buon ruffiano, la *maieutica.* Pare già buona astuzia il supporre presente nelle anime l'amore che in esse si vuol far nascere: ma, in realtà, non è solo astuzia supporre ciò. Socrate pensa che, come le idee, così anche i sentimenti, l'amore e la benevolenza, siano, davvero, in fondo alle anime, e, quindi, sia giusto e naturale far appello ad essi: non si tratta di far nascere nelle anime quello che nelle anime non c'è; si tratta, invece, di svolgere e sviluppare quello che c'è già, di trarlo fuori, per così dire, da quel suo stato di latenza e incoscienza: basta trovare il modo più acconcio per farlo. Non tema adunque Cherecrate di dar primo l'esempio dell'amore al fratello; “ gli uomini dappoco si prendono coi doni; i generosi, trattandoli amichevolmente „: provocato in questa gara di generosità, il fratello spiegherà quei sentimenti che dormicchiano ora in lui. “ Ma se, facendo io questo, colui non diventasse punto migliore? „ obbietta Cherecrate. E Socrate risponde: “ E che altro pericolo corri tu, se non di mostrare che sei uomo dabbene e amoroso di tuo fratello, e quello, invece, uomo di cattivo cuore e indegno di beneficî? Ma niente, credo, di questo succederà. Quand' egli s' accorga che tu lo provochi in questa gara, certo si sforzerà di vincerti in generosità „ (2). E un simile artificio, diremo così, maieutico, Socrate adopera anche con Callia, amante di Autolico. Ei suppone che l'amor suo sia onesto, perchè onesto abbia ad essere veramente: la maieutica riposa su una fede ottimista nella natura umana: deve schiudere dei nobili sentimenti nei cuori, e il miglior modo di farlo è di supporveli già. “ La Venere celeste manda l'amore dell'anima e dell'amicizia e dei begli

(1) Senof., *Memor.*, II, 3; specialmente §§ 11-14 e 16.
(2) Senof., *Memor.*, II, 3, 16-17.

atti; ch'è l'amore, di cui mi pare che tu sia preso, o Callia. Lo argomento dalla virtù dell'amato, e da ciò ch'io ti vedo consentire che il padre stia presente quando conversi con lui „. La trovata è efficacissima, ed Ermogene osserva: " Affè di Giunone, o Socrate, io t'ammiro in molte cose, ma in questa sovrattutto che tu, a un tempo, blandisci Callia e gl'insegni com'egli dev'essere „ (1).

Ma l'eloquenza, per quanto sia grande il suo potere, è ancora al disotto dell'azione.

La magia amorosa non comprende, dunque, soltanto l'eloquenza, vuole anche l'azione. I cuori si guadagnano più ancora coi beneficî che cogli elogi: l'arte di farsi amare è anche l'arte di rendersi utile, necessario. " Un buon amico, osserva Socrate, sottentra all'amico in ogni occorrenza in cui questo venga meno, sì nelle private faccende e sì nelle pubbliche; e sia che convenga far qualche cosa in pro di alcuno, sia che occorra far fronte a qualche pericolo, egli accorre in aiuto e col danaro e coll'opera e colla persuasione e colla forza... E di quegli uffici che ci prestano le mani colla loro industria, gli occhi col vedere, gli orecchi coll'udire, i piedi colla loro prestezza, a niuno vien meno un amico servizievole „ (2). Il buon ruffiano, adunque, farà molto colle sue parole; ma il merito di chi si vuole far gradire come amico, farà ancora più: sono, in realtà, le buone azioni e, queste sole, che contano, e l'eloquenza del buon ruffiano non serve che a farle valere. " Se tu, dice Socrate a Critobulo, mi dài licenza di dire che sei sollecito de' tuoi amici; che di nessuna cosa ti diletti più che dei buoni amici; che esulti per le belle opere degli amici non meno che per le tue proprie; che gioisci della loro prosperità niente meno che della tua; e non ti stanchi di ingegnarti a procurarne agli amici, ed hai per massima che la virtù dell'uomo sta nel vincere gli amici nel far loro del bene, e i nemici nel far loro del male, credo per fermo che ti sarò un compagno utilissimo nella caccia dei buoni amici, ἐπιτήδειον σύνθηρον τῶν ἀγαθῶν φίλων„ (3). I beneficî sono, infatti, il modo migliore di acquistare gli amici. La popolarità di Temistocle era di miglior qualità che quella di Pericle: questo si faceva amare dalla città coll'incanto della sua parola; quello, col bene che le procacciava (4).

E Socrate stesso non sarebbe stato maestro d'amore, non sarebbe

(1) Senof., *Conv.*, VIII, 10-12.
(2) Senof., *Memor.*, II, 4, 6-7.
(3) Senof., *Memor.*, II, 6, 35.
(4) Senof., *Memor.*, II, 6, 13.

stato il buon ruffiano che si proclamava, se sulle parole soltanto, per quanto persuasive e incantatrici, avesse appoggiato l'arte sua, e non avesse aggiunto l'esempio della beneficenza attiva e devota. S'è visto già quant'egli amasse i discepoli e come cercasse di esser loro utile in ogni caso, anche quando non potesse farlo personalmente. E, del resto, non i discepoli soli egli amava, non ai discepoli soli cercava di esser utile: al bene dell'intera città egli si dedicò in un apostolato di cui non è esempio più grande nella storia degli uomini: egli stesso si chiamava pubblico benefattore, e degno, a questo titolo, di essere mantenuto a spese pubbliche nel Pritaneo (1).

Socrate, perciò, attuò il vero tipo del buon ruffiano. Egli non si contentò d'insegnare le regole del ruffianesimo; ne offrì in se stesso l'esempio e il modello; insegnò agli altri come si deve fare ad acquistare gli amici e venne loro in aiuto in questa bisogna; ma, insieme, mostrò come le regole possono essere attuate, e le attuò, infatti. Antistene lo chiamava ruffiano di se stesso, μαστροπός σαυτοῦ (2): e niuno invero ebbe come lui l'attrattiva di esser buono e di amare i buoni: che è, appunto, quello che si richiede per essere amato.

Il Pascal dice che v'ha un'arte di piacere, " che vi sono delle regole tanto sicure per piacere quanto per dimostrare, e che chi potesse perfettamente conoscerle e praticarle, riuscirebbe a farsi amare da ogni sorta di persone tanto sicuramente, quanto a dimostrare gli elementi della geometria a quelli che hanno sufficiente immaginazione per comprenderne le ipotesi ". Ma il filosofo francese aggiunge tosto: " Stimo, ed è forse la mia debolezza che me lo fa credere, che è impossibile giungervi ". Socrate non ha queste riserve e questi dubbi. V'ha un'arte di farsi amare, e si può praticarla; vi son delle regole per piacere, e possono essere attuate. Egli, appunto, che è ignorante in tutto il resto, sa quest'arte e queste regole; e non le sa teoricamente solo, le sa anche praticamente, cioè le attua: egli è maestro di amore (3).

---

(1) PLAT., *Apol.*, XXVI, 36 B - 37 A.
(2) SENOF., *Conv.*, VIII, 5.
(3) Cfr. DUGAS, *L'amitié antique*, p. 71-72.

CAPITOLO X.

Ancora l'amore e l'amicizia. Amicizia e moralità. Si deve far male al nemico?

I. Socrate è maestro d'amore, ma non si limita solo a insegnare e a praticare l'arte di farsi amare: egli ha anche, come si è detto, una teoria e una filosofia speciale intorno all'amore. Ciò, anzi, forma la sua originalità: mentre è facitore d'amici, filosofeggia intorno all'amicizia, press'a poco come un oratore che discutesse intorno alla sua arte e scrivesse un trattato di retorica.

Qual'è questa sua filosofia?

Non può essere che conforme a quanto s'è detto finora della sua μαστροπεία, cioè nobile ed elevata.

Socrate però è sempre Socrate; quindi anche qui egli ha delle arditezze di espressione che scandalizzano i semplici, anche qui pare si compiaccia del contrasto tra la trivialità del suo linguaggio e l'elevazione del suo pensiero; e la sua ironia, poi, non è soltanto nelle parole, è pure nel tono e nell'accento. Parla con leggerezza di certe cose a cui annette il maggior interesse; ha scherzi e canzonature intorno a ciò che gli sta più a cuore; perfino dell'amor puro fa una dipintura piena d'ardori; si direbbe un mistico dall'immaginazione sensuale. Lo stesso contrasto che nei suoi costumi! È il più casto degli uomini, ἀφροδισίων ... πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν (1), e si lascia andare, insieme, a libertà che a noi

(1) Senof., *Memor.*, I, 2, 1.

paiono almeno strane (1); loda nei giovani non meno la loro bellezza che la loro virtù; ha anche suggerimenti in fatto d'amore, su cui si potrebbe trovare a ridire (2).

Ma smessa quella sua figura di Sileno buffone ed ironico, che s'è avvolta per di fuori, come direbbe Alcibiade, e aperto il vero esser suo, il suo interno (3), ecco che Socrate ci si rivela anche qui, come sempre, divino uomo, pieno di virtù e di sapienza. I suoi discorsi alla prima parrebbero da ridere: tali sono le parole e le locuzioni di cui si coprono: ma, poi, se uno li vede aperti e vi penetra dentro, appaiono divinissimi, e con altissime mire (4).

Discorsi con altissime mire sono, appunto, quelli intorno all'amore e all'amicizia.

Già sappiamo qual conto facesse Socrate della temperanza, che è dominio, padronanza di sè, la base della virtù, la prima qualità che l'anima deve acquistare (5). Or bene, nulla più ei raccomanda che questa temperanza, questo dominio, questa padronanza di sè negli amori. Non già che questi siano condannabili in se stessi; ma essi possono produrre l'abbrutimento, e questo non deve avvenire mai: la regola morale è che bisogna, in ogni caso, esser sani e liberi di spirito, perciò temperanti. Sai tu, dice Socrate a Senofonte, che le tarantole, pur non avendo neppure la grandezza d'un mezzo obolo, solo che tocchino un uomo colla bocca, lo straziano coi più fieri dolori e lo tolgono di senno? Ebbene, anche il bacio d'una bella persona può essere altrettanto nocivo e togliere di senno (6). E non solo la temperanza negli amori conserva sano e libero lo spirito (7); salvaguarda anche la dignità della persona.

L'amante rispetto all'amato è un mendicante, πτωχός, che domanda la carità, gli sta sempre ai panni, lo supplica con preghiere e con istanze (8): è ciò degno dell'uomo?

---

(1) Vedi com'egli si comporti con Critobulo, al dire di Carmide nel *Convito* di Senofonte (IV, 27-28), e lo sguardo che getta sul bel corpo di Carmide giovinetto, nel *Carmide* di Platone (IV, 155 D). " È difficile misconoscere, nota lo Zeller (II, p. 64), nei rapporti di Socrate coi giovani, un elemento sensuale, patologico, almeno come punto di partenza e come base d'un'inclinazione innocente, d'altra parte, e tutta spirituale ".

(2) Senof., *Memor.*, I, 3, 14.

(3) Plat., *Conv.*, XXXIII, 216 D.

(4) Plat., *Conv.*, XXXVII, 221 E - 222 A. Vedi Parte III, cap. III, p. 140-141.

(5) Senof., *Memor.*, I, 5, 4.

(6) Senof., *Memor.*, I, 3, 12 - 13.

(7) Senof., *Memor.*, 1, 3, 11.

(8) Senof., *Conv.*, VIII, 23; *Memor.*, I, 2, 29.

L'amore, adunque, è una doppia schiavitù: ci fa servi di noi stessi e degli altri: bisogna guardarsene.

È nota quella bruttura della società greca che è l'amore fra maschi. L'amore avea emigrato dalla famiglia: non trovando nel gineceo niente di ciò che lo desta e lo nutrisce, avea subito una deviazione nefanda.

Col crescere della cultura, collo scadere della religione, col corrompersi dei costumi, anche i vincoli della famiglia s'erano allentati. La donna, ridotta a spiegare l'azione sua nell'angusta cerchia delle mura domestiche, avea, per ciò stesso, una cultura assai povera; quindi nessuna comunanza di spirito fra lei e il marito, in cui, invece, i bisogni dell'intelletto diventavano ogni giorno maggiori. S'aggiungeva che per le cambiate condizioni politiche, per la sempre maggiore partecipazione del cittadino alle pubbliche faccende, l'uomo si avvezzava a condurre una vita tutta esteriore, diventando sempre più estraneo alla moglie e alla famiglia; ogni altra cosa pareva non lo riguardasse. C'era poi in Grecia e in Atene specialmente, una classe di donne, le etère, le quali alle grazie naturali del corpo, alla gioventù fresca e rigogliosa associavano intelligenza, spirito, scaltrezza; conducevano una vita libera, e, ciò che la moglie onesta e la fanciulla pudica nella loro clausura non potevano acquistare, intendo dire quel fine tatto del mondo e quelle cognizioni svariate, che sono pur sempre un prezioso ornamento della donna, costoro l'acquistavano in sommo grado, in grazia appunto della libertà dei loro rapporti. L'uomo cercava qui, nelle etère, quelle soddisfazioni e quei conforti che nella famiglia e nella moglie non sapeva, o non poteva, date le condizioni di questa, trovare. Non si può credere perciò quale strano fascino queste etère esercitassero; molti vincoli si stabilivano così al di fuori della famiglia e in odio alla famiglia: anche gli spiriti più eletti preferivano bene spesso alla donna onesta l'etèra, divenuta quindi, d'un tratto, come una forza, quasi un'istituzione sociale. Ma l'amore che avea così deviato, subì anche un'ultima deviazione e venne a mescolarsi nelle amicizie dei maschi. Il culto della bellezza maschile prese a poco a poco il sopravvento sul culto della bellezza femminile: la costante vicinanza, la vita comune degli uomini nei campi, nelle piazze pubbliche, nelle palestre, nei ginnasi, se alimentò l'amicizia, ebbe anche per effetto di corromperla e di macchiarla; l'amicizia guadagnò il terreno perduto dal legittimo amore, ma fu essa stessa messa in pericolo da un amore mostruoso.

Socrate condannò quest'amore; lo condannò nella parola e nel fatto. Sono noti i rimproveri roventi pur nello scherzo, ch'ei ri-

volge perciò a Critia (1): ed è noto il contegno suo con Alcibiade, il procace Alcibiade (2). Ma sovrattutto ei si studiò di far cambiare natura a quest'amore, e da rapporto colpevole convertirlo in rapporto da cui potessero derivare buone ed oneste azioni. L'amore fra maschi si converta in una nobile amicizia; a un'odiosa perversione dell'istinto sessuale si sostituisca un sentimento cavalleresco dell'onore, il culto dell'eroismo e del coraggio, la pratica di ogni più eletta virtù. Certo, ei non disconobbe, nè potea disconoscerlo un Greco, che il sentimento della bellezza fisica desti in origine l'amore fra maschi: ma quest'amore non deve avere altro fine che dare all'amato la bellezza interiore che i suoi lineamenti esterni sembrano promettere, aiutarlo a raggiungere ogni più alto grado di perfezione: l'amore non dev'essere che ardor giovanile, spinta vigorosa, fioritura primaverile di sentimenti generosi in anime elette, quasi il pieno espandersi della umana natura. " Socrate, narra Senofonte nei *Memorabili*, si dichiarava innamorato di questo o quel giovane, ma era manifesto che il suo amore si riferiva non già al corpo fiorente di bellezza, ma alla buona indole dell'anima promettitrice di virtù „ (3).

II. Nel *Convito* di Senofonte specialmente sono le idee di Socrate intorno a tale amore (4).

Che vi sia una sola Afrodite o ve ne sian due, la celeste e la volgare, Socrate non sa: sa però che due hanno altari e templi e culto fra gli uomini, e che gli amori dei corpi li manda la volgare,

(1) Senof., *Memor.*, I, 1, 29-30. Cfr. Senof., *Memor.*, I, 3, 9-14; I, 6-13; e anche *Conv.*, IV, 23-26; 27-28; 52-54.

(2) Plat., *Conv.*, XXXIV, 218 C - 219 D. Chi ha messo innanzi dei dubbi, e più che dei dubbi, sul conto di Socrate, non ha pensato ad una cosa, che, cioè, gli stessi nemici di Socrate testimoniano indirettamente della sua virtù a questo riguardo. Se Socrate avesse dato luogo anche al solo sospetto di pederastia, quale arma in mano ai suoi nemici! E invece nè Anito, nè Meleto fiatano di ciò, e non ne fiatano i comici, Aristofane specialmente, che chi sa come si sarebbe sbizzarrito in un argomento così salace! Cfr. anche Fouillée, Op. cit., II, p. 208-209.

(3) Senof., *Memor.*, IV, 2, 2.

(4) Noi riteniamo questo *Convito* non solo autentico, sul che pare che oramai non si possa più ragionevolmente dubitare, ma anche come esprimente idee, in fondo, di Socrate, e non già solo personali di Senofonte, o attinte in buona parte a un *Convito* di Antistene, come vorrebbe Karl Joël (Op. cit., II, p. 708-716). Anche non ci persuade la tesi del Rettig (*Xenophontisches Gastmahl*, Leipzig, 1881, *Einleitung*), secondo cui il *Convito* senofonteo sarebbe soprattutto un'opera di " *poetica ed artistica natura* „.

la celeste quelli dell'anima, dell'amicizia, delle belle azioni. L'amore dell'anima è di gran lunga migliore di quello del corpo. Esso è come una necessità soave e volontaria, ἀνάγκη ἡδεῖα καὶ ἐθέλουσα, nè si spegne coll'appassire del fiore della giovinezza, nè si sazia mai. L'anima " quanto più cammina verso l'intendere e cresce in saggezza, tanto più diventa degna d'amore ", tanto più acquista ciò che vuole l'amore: " attraenti parole ed atti ". " Un'anima rigogliosa di gentilezza, di tratto, di pudica e generosa indole ", non può che avere " in pregio e in amicizia l'amato " ; e questi, d'altra parte, come potrebbe non avere in amicizia quello da cui si sa tenuto per uomo onesto, e che vede avere a cuore più il bel costume che il proprio diletto, e da cui sa che sarà amato " quand'anche perdesse il fiore di giovinezza, o diventasse per malattia meno formoso? ". Mutua affezione, mutua confidenza, πιστεύειν δὲ καὶ πιστεύεσθαι, sono il tratto distintivo dei nobili amori: " provvedono l'uno all'altro " quelli che s'amano nobilmente, " si compiacciono d'ogni loro fortuna, si condolgono d'ogni loro disgrazia, vivono lieti, quando si vedono sani, si fanno compagnia di continuo, se l'uno o l'altro s'ammali, e pensano l'uno all'altro, più se lontani che presenti ". Non sono tutte cose piene d'incanto queste? E durano poi fino alla estrema vecchiaia. Niente di tutto questo, anzi tutto il contrario negli amori ignobili. Non fiducia, non costanza, non soave aggiogamento dei cuori: indifferenza, invece, odio, disprezzo in essi. Perchè dovrebbe amare chi vende il fiore della giovinezza sua? Solo chi educhi a virtù, merita di essere amato e onorato, come Chirone e Fenice furono amati e onorati da Achille; non chi sia in desiderio del corpo, spregevole mendicante, sempre in cerca di cose indegne. " Chi ben guardi, troverà che niente mai di cattivo è avvenuto per opera di quelli che sono amati per i loro costumi, e, invece, a molte ed empie cose fu cagione una dimestichezza senza pudore, ἐκ τῆς ἀναιδοῦς ὁμιλίας πολλὰ ἤδη καὶ ἀνόσια πεπραγμένα ". " Io parlo alquanto sboccato, soggiunge qui Socrate, ma non ve ne maravigliate; oltre che il calore del vino eccita ed eleva i miei discorsi, l'amore che abita sempre con me (l'amore dell'anima), mi punzecchia a parlare alla libera contro l'amore avversario. Chi pon mente al corpo, a me pare che rassomigli a chi ha preso un campo in affitto; al quale non preme che cresca di valore, ma di ricavarne lui quanti più frutti può. Invece, chi vuole l'amicizia rassomiglia piuttosto a chi possiede un campo proprio: almeno, recando da ogni parte quanto di meglio può, accresce il pregio dell'amato. E anche tra gli amati, di certo, quello il quale sa che, facendo copia della persona, sarà padrone dell'amante, è naturale non si dia carico di altro; mentre

quello il quale conosca che, se non sia un onest'uomo, non manterrà l'amicizia, ragion vuole ch'ei si prenda, costui, maggior cura della virtù. Il più gran bene di chi desidera fare dell'amato suo un buon amico, è questo: ch'egli è necessario si dia alla virtù lui stesso; giacchè non è possibile che, facendo lui cose cattive, renda buono chi ha seco, nè chi dia esempio di svergognatezza e di licenza, faccia l'amato temperato e pudibondo „. E anche per via di favola si può mostrare la stessa cosa: la nobiltà dell'amore dell'anima. " Giove tutte le mortali della cui forma s'innamorò, le lasciò rimanere mortali; invece, tutti coloro di cui dilesse le anime, questi li faceva immortali „. Così avvenne di Ercole, dei Dioscuri e d'altri ancora; e anche di Ganimede si può dire fosse rapito in Olimpo da Giove, per ragione non del corpo, ma dell'anima. " E Oreste e Pilade e Teseo e Piritoo e molti altri fra i semidei, i migliori, non sono celebrati per aver vissuto in un commercio carnale, ma perchè, ammirandosi l'un l'altro, hanno compiuto insieme le più grandi, le più nobili azioni „. E anche le nobili azioni dei tempi nostri furono compiute da chi amò la virtù e la buona riputazione, non il piacere. È ben vero che fu detto, " in difesa di quelli che si rinvoltolano nell' intemperanza, che perfino un esercito riuscirebbe fortissimo, composto di amanti e di amati, giacchè si vergognerebbero costoro di staccarsi l'un dall'altro „: ma " sarebbe strano davvero che gente la quale si è assuefatta a non darsi pensiero del biasimo e a non avere vergogna gli uni degli altri, sia proprio quella che si deva soprattutto vergognare di fare qualcosa di vergognoso „. E Socrate finisce coll'esortare Callia ad amare Autolico d'un amore spirituale. Poichè il giovanetto è di buona indole e mira all'onore e alla virtù, gli sia Callia di valido aiuto in tali intendimenti: così sarà amato e onorato da lui; e sarà tanto più amato e onorato, se possederà egli stesso quelle virtù che deve inspirare, e cercherà d' imitare Temistocle che liberò la Grecia, Pericle che fu il più valente consigliere della patria, Solone che fece leggi alla città eccellenti, i Lacedemoni che, a forza di esercizi, riescono ottimi capitani. " Che se vi pare, conclude Socrate, che io discorra sul serio più di quello che si convenga quando s'è a bere, non vi fate meraviglia neanche di questo: perciocchè io intendo di rimanere insieme colla città l' innamorato perpetuo di quelli che, buoni per natura, hanno nell'animo l'ambizione di aspirare alla virtù „ (1).

È un discorso che non lascia alcun dubbio sugli intendimenti

(1) Senof., *Conv.*, VIII, 9-41.

di Socrate: il solo amore possibile fra gli uomini è l'amore dell'anima, l'amicizia; l'altro amore è indegno, turpe. Non si tratta di epurare quest'amore che non può essere epurato; si tratta di distruggerlo (1). Bisogna scegliere fra l'amore del corpo e l'amore dell'anima; non si può far uscire l'uno dall'altro. Platone dirà che l'amore dei bei corpi è come veicolo all'amore delle belle anime (2): Socrate non accetterebbe questa dialettica dell'amore: tanto gli pare che si possa tirare al peggio ogni relazione che sia men che spirituale. Accetterebbe, invece, quanto dice lo stesso Platone, per bocca di Diotima, che l'amore rispetto all'anima è desiderio di generare nel bello, onde le belle opere e generose, che sono come una continuazione di noi e ci fanno immortali. L'amore è, in ultimo, desiderio d'immortalità, secondo Platone (3). A questo concetto dell'amore Socrate avrebbe potuto giungere da sè, dichiara Diotima (4); ed è infatti davvero lo svolgimento del pensiero del maestro, per cui amore è ancora studiarsi in comune di perfezionarsi l'un l'altro, di compiere insieme opere belle e virtuose: Platone ha avuto il merito di tradurre e organare tale pensiero in un sistema più vasto e compatto.

Il vero, il naturale, il legittimo amore, quello che tutti intendiamo con questo nome, l'amore rispetto ai corpi, è anche per Socrate l'amore fra l'uomo e la donna; e questo egli avrebbe voluto rimettere in onore, questo elevare all'ufficio morale e sociale che gli spetta. Non c'è dubbio che tale sia il principale oggetto del *Convito* di Senofonte. Quello che mi pare meno avvertito, scrive qui il Bonghi, è l'intenzione che si vede in Socrate, durante tutto il *Convito,* di sviare dall'uomo l'amore sensuale dell'uomo, e di rivolgerlo alla donna (5). Specialmente la scena delle nozze di Arianna e Dioniso con cui ha fine il dialogo, e che, con qualche

(1) Che il *Convito* di Senofonte giunga a tale risultato, chi lo legga senza preconcetti, non è dubbio. Anche quando Socrate pare scherzare intorno agli amori fra maschi, lo scherzo finisce sempre colla disapprovazione. Vedi quanto dice Socrate a Critobulo a proposito degli amori di questo con Clinia (*Conv.*, IV, 23-36) e quanto osserva poi a Carmide (IV, 27-28) e quanto dice al Siracusano a proposito degli amori di questo col suo garzone (IV, 52-54). E, del resto, troviamo ciò anche nei *Memorabili* e non in un solo luogo. Cfr. specialmente I, 2, 29-30; I, 3, 9-14. Meno severo è, invece, Platone.

(2) Plat., *Conv.*, XXVIII, 210 A B C.

(3) Plat., *Conv.*, XXVII, 209 B C D E.

(4) Plat., *Conv.*, XXVIII, 209 E.

(5) *Dialoghi di Platone* tradotti da R. Bonghi, vol. IX, Roma, Bocca, p. 32-33 del proemio al *Convito*.

crudezza, non è senza grazia, finezza e amabilità, e potrebb'essere benissimo una scena d'amore moderna, mostra tale intenzione. " Ecco che Arianna, abbigliata da sposa, si fece avanti e si assise sul trono..... E Dioniso, quando l'ebbe scorta, si mosse verso lei danzando, e come più amorosamente si potesse, le si mise a sedere sulle ginocchia, e l'abbracciò e la baciò. E quella faceva, sì, la vergognosa, ma pure amorosamente lo riabbracciava. I convitati, guardando, applaudivano e insieme gridavano: daccapo. Come poi Dioniso, levatosi in piedi, fece levare con sè Arianna, ci fu lo spettacolo delle figure dei due, che si baciavano e si abbracciavano. E quelli che vedeano un così bel Dioniso in carne e in ossa, e quel fiore di Arianna, che si baciavano non per celia, ma per davvero, eran tutti rapiti a contemplarli. Giacchè pareva loro sentire Dioniso domandarle se gli volesse bene, e quella fargliene giuramento, per modo che non solo Dioniso, ma tutti gli astanti giuravano insieme, che di certo, di certissimo, il fanciullo e la fanciulla si amavano... Alla fine i convitati, vedendoli abbracciati insieme, chi era celibe, giurò di prender moglie, e chi era ammogliato, salì a cavallo, e corse a casa, per stare insieme con la moglie „ (1).

Ecco l'amor vero rispetto ai corpi di cui, per bocca di Socrate, dirà Diotima nel *Convito* platonico, che il fine ancora è l'immortalarsi generando, che vale quanto dire rinnovandosi perpetuamente di padre in figlio. " A questo modo, nota Diotima, tutto il mortale si salva, non col restare in tutto e per tutto lo stesso, come il divino, ma col lasciare quello che se ne va e invecchia, e diventare qualcos'altro „ (2). " Cosa divina è questa: e in creatura che è mortale, questo è immortale, il concepire e il generare „ (3). " Immortal vita, infin che il tempo duri, si procura così „ (4).

III. Ricondotto l'amore al naturale ufficio suo, non resta fra gli uomini che l'amicizia, il solo amore possibile fra loro. Se all'amicizia Socrate continua a dare il nome d'amore, è solo per ironia.

Il problema dell'amicizia è dei più gravi, e Socrate, pare, com-

---

(1) Senof., *Conv.*, IX, 3-7.

(2) Plat., *Conv.*, XXVI, 208 A. B.

(3) Plat., *Conv.*, XXV, 206 C.

(4) Plat., *Conv.*, XXVII, 208 E. Cfr., per più larghe notizie intorno all'argomento trattato nei due primi paragrafi di questo capitolo, il mio scritto " *La donna nella dottrina di Socrate* „ nel vol. cit. " *Fra il pensiero antico e il moderno* „, specialmente p. 51-64.

prese le difficoltà che solleva tale problema. Se si deve credere al *Liside*, il dialogo di Platone che versa intorno all'amicizia, egli avrebbe anzi, a un certo punto, disperato di poterle risolvere. “ Noi ci siamo fatti proprio corbellare quest'oggi „ dic'egli a Liside e a Menesseno in sul finire del dialogo: “ ci credevamo reciprocamente amici, e poi non siamo stati buoni a trovare che cosa sia veramente l'amico „ (1). E anche nei *Memorabili* le stesse difficoltà lo confondono. I cattivi si nocciono e si odiano; non è dunque possibile amicizia fra loro; meno ancora è possibile amicizia fra i cattivi ed i buoni. Soltanto i buoni possono essere amici fra loro; possono, ma non sono sempre neppur essi: hanno tutte le qualità senza le quali non v'ha amicizia, ma non per questo sono amici, di necessità. Spesso uomini intenti al ben fare, osserva Socrate, e alienissimi da ogni azione cattiva, invece di essere buoni amici si osteggiano l'un l'altro, e si trattano più duramente che non facciano gli stessi cattivi (2). Come avviene ciò? Gli è che per natura gli uomini hanno i germi dell'amicizia e dell'inimicizia, φύσει ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ μὲν φιλικά, τὰ δὲ πολεμικά: per una parte “ hanno bisogno gli uni degli altri, hanno compassione, si giovano cooperando insieme ed hanno gratitudine gli uni per gli altri „; per l'altra, sono agitati dall'emulazione, dall'ira, dall'ambizione, dall'invidia: “ se giudicano belle e piacevoli le stesse cose, battagliano per possederle; se non van d'accordo in questo giudizio, il disaccordo stesso è causa di avversione „ (3). Ecco come il buono, se si lasci andare alle inclinazioni naturali non buone, riesce nemico, anzichè amico, del buono. L'amicizia però, soggiunge Socrate, penetrando e come scivolando fra questi ostacoli, congiunge pur sempre i buoni fra loro. E ciò “ perchè la virtù ch'è in loro, fa sì che amino meglio possedere in pace cose moderate che impadronirsi di tutto colla guerra; che possano, assetati ed affamati, mettere in comune, senza pena, i cibi e le bevande; che, sensibili alle attrattive della bellezza, sappiano padroneggiare il proprio animo, per non far dispiacere a chi non si conviene; che possano non solo astenersi dagli ingiusti guadagni, e convivere godendosi ciascuno il suo avere, secondo le leggi, ma anche soccorrersi a vicenda; che possano dare all'emulazione un indirizzo tale che non solo essa sia senza offesa, ma riesca a reciproco vantaggio; e reprimere l'ira sì che non trascorra a fatti di cui uno abbia a pentirsi; e sbandire affatto l'invidia, mettendo

(1) Plat., *Liside*, XVIII, 223 B.
(2) Senof., *Memor.*, II, 6, 17.
(3) Senof., *Memor.*, II, 6, 21.

i propri beni a disposizione degli amici, e considerando come lor propri i beni di questi „ (1). Il che vuol dire che i buoni, quando siano veramente buoni e si lascino, quindi, guidare dalla ragione, e soltanto dalla ragione, non possono che essere amici. L'amicizia in loro scivola fra gli ostacoli dell'emulazione, dell'ira, dell'ambizione, dell'invidia; è una vittoria riportata sulle inclinazioni egoistiche, per via della temperanza, della padronanza di sè, che è padronanza della ragione. L'amicizia è, in ultimo, opera della ragione; della ragione che inspira la saggezza pratica, e fa considerare all'uomo tutto il bene del vivere in pace coi suoi simili, del non soverchiarli comecchessia, del trattarli sempre con giustizia, del soccorrerli ove bisogni, anche per esserne soccorso, dell'indirizzare a reciproco giovamento le inclinazioni dell'anima, e, quando ce ne siano di quelle che a ciò non possano essere indirizzate, del reprimerle o toglierle via, κωλύειν, ἀφαιρεῖν. Tutto ciò è virtù, virtù nella vita privata, virtù nella vita pubblica; e tutto ciò forma gli amici. Senza virtù non si dà amicizia: quanto più uno si studia di avere amici e di essere tenuto da loro in considerazione, tanto più deve studiarsi di possedere valore interiore, cioè virtù; perocchè, osserva Socrate scherzando, anche gli amici hanno il loro prezzo come gli schiavi. Degli schiavi uno è stimato due mine, un altro neppur mezza; un terzo può valerne cinque, un quarto anche dieci: similmente gli amici. " Io odo spesso dolersi, chi d'essere stato tradito dal suo amico, e chi d'essere stato sacrificato per una mina da tale che egli credeva suo amico. Tutte queste cose mi traggono a considerare se, forse, come si vende un cattivo schiavo e si dà a qualunque prezzo, così anche un cattivo amico, quando si possa averne più di quel che vale, non si sia spinti a venderlo: mentre i buoni servi in nessun modo vedo venduti, nè i buoni amici traditi „ (2). L'amicizia ha perciò per condizione prima la virtù ed è, insieme, mezzo a virtù: ecco perchè il buon ruffiano deve combinare amicizie fra quelli che rifuggono da ogni maniera di vizio (3).

Socrate è il primo che concepisca l'amicizia come dipendente dalla virtù. Dapprincipio, l'amicizia non ha altro fine che sè stessa e si svolge al di fuori delle idee morali; ma Socrate riconosce che essa non può bastare a sè stessa e che ha bisogno, per essere e per durare, del solido fondamento della moralità. Estranea, dap-

(1) Senof., *Memor.*, II, 6, 22-23.
(2) Senof., *Memor.*, II, 5, 2-4.
(3) Senof., *Memor.*, II, 6, 1-5.

prima, all'amicizia, la moralità ne diventa la prima condizione. E in questa via si andrà anche più avanti, dopo Socrate. La moralità non sarà soltanto la condizione prima dell'amicizia, ne sarà anche la ragion d'essere e il fine: Aristotele dirà che " l'amicizia è una virtù o non è senza virtù ", che " l'amicizia virtuosa è l'amicizia perfetta " (1); e gli Stoici diranno che " è la sola amicizia ".

La concezione morale dell'amicizia è notevole in Socrate; scarsa, invece, anzi addirittura insufficiente, la concezione psicologica. Il problema psicologico dell'amicizia, che è trattato con tanta larghezza e profondità da Platone nel *Liside*, nel *Fedro*, nel *Convito*, è, si può dire, appena intravvisto da Socrate. Ei considera l'amicizia più che altro sotto l'aspetto morale e sociale: ogni altro aspetto o non si sente di poter approfondire, o certo gli pare men degno di considerazione (2). Ed è naturale: l'opera sua, lo sappiamo, è sovrattutto un apostolato: ei si propone di guidare al bene e alla virtù gli uomini: l'amicizia dev'essere uno dei mezzi più potenti all'uopo. Essa unisce gli animi, li affratella, li fa giusti e benevoli e benefici: ecco ciò a cui si deve badare in essa: il resto non importa. Che importa qual sia la genesi dell'amicizia, a quali questioni di psicologia o anche di metafisica possa dar luogo, se queste, anche risolte, non presentano un interesse pratico? Più che di questioni teoriche intorno all'amicizia, importa occuparsi di formare gli amici, d'insegnare l'arte di formarli, di mostrare e adoperare insieme i filtri incantatori a cui nessuno sa resistere e per cui gli uomini si amano. E in questo Socrate è maestro insuperato. La sua μαστροπεία non ha riscontri.

IV. Ma una difficoltà si presenta qui improvvisa.

Socrate che insegna e pratica l'amicizia come nessun altro mai; che mostra, colla parola e col fatto, come si deva estendere la giustizia e la beneficenza fra gli uomini, sicchè si abbia fra loro come un'amicizia universale; che non ha rancori con chicchessia, neanche coi giudici che l'hanno condannato a morte (3); che dal servo stesso degli Undici, incaricato di fargli bere la cicuta, è proclamato il

---

(1) *Eth. Nic.*, VIII, 1, 1155 a, 1-2; VIII, 3, 1156 b, 7-8.

(2) Che Socrate intravvedesse, almeno in parte, il problema psicologico dell'amicizia, risulta nettamente dai *Memor.*, II, 6, 21: ma che questo problema non risolvesse affatto, o, meglio, trasformasse, direi, inconsciamente, da problema psicologico in problema morale, risulta non meno nettamente dagli stessi *Memor.*, II, 6, 22-23.

(3) PLAT., *Apol.*, XXXIII, 41 D.

più mite e il più generoso degli uomini, poichè non ha avuto per lui che benevolenza e dolcezza (1); Socrate, ce lo riferisce senza ambagi Senofonte, non dubiterebbe d'insegnare che virtù dell'uomo è vincere i nemici nel far loro del male (2); che non è invidia l'affliggersi della prosperità dei nemici (3). Dov'è qui la benevolenza universale di Socrate? I nemici sono esclusi da questa benevolenza; e Socrate non s'innalza al di sopra della concezione del tempo suo, secondo la quale il nemico deve esser trattato da nemico.

Nelle società primitive gli uomini si dividono non solamente in famiglie e tribù, ma anche in amici e nemici: per gli amici la pietà, la giustizia, la beneficenza; pei nemici l'odio, la vendetta, l'ingiustizia. L'odio pel nemico è troppo naturale per parere immorale: d'altra parte, pare anche che sia come il rovescio obbligato dell'amicizia, press'a poco come il piacere è il rovescio del dolore nel mito di Platone (4). Un tale si vantava con Chilone di non avere nemici: "tu non hai dunque amici", gli rispondeva il sapiente" (5). Si aggiunge poi che la gioia di far soffrire, o di veder soffrire il nemico, non è tutta naturale e istintiva; vi si mescola anche un'idea di riparazione o di giustizia, é perciò si gusta senza rimorso. "Il cuore dell'uomo, dice Teognide, si rinserra, quando soffre un gran male, ma si dilata di nuovo, quando si vendica" (6); "il mezzo di sopportar meglio l'infortunio è di vedere i nostri nemici più sventurati di noi", dice Talete (7), pel quale la sventura del nemico ci vendica, quasi ci consola della nostra. La maniera in cui gli antichi regolano i rapporti coi nemici, deriva dalla loro concezione dell'amicizia. Essi vedono un'associazione inseparabile fra queste due massime: "Fa del bene ai tuoi amici, fa del male ai tuoi nemici". Nel loro spirito la tenerezza nell'amore e la ferocia nell'odio si tengono e si rispondono: la dura condizione fatta ai nemici rileva il pregio dei favori dell'amicizia.

---

(1) Plat., *Fedone*, LXV, 116 C.

(2) Senof., *Memor.*, II, 6, 35.

(3) Senof., *Memor.*, III, 9, 8. Cfr. anche *Memor.*, II, 3, 14, e IV, 2, 15, dove si afferma che degno d'ogni elogio è colui che previene i nemici nel far loro del male; che diritto dell'uomo è far male ai nemici. Qui però si parla di nemici in guerra, πολέμιοι, mentre in *Memor.*, II, 6, 35 e III, 9, 8, si parla di nemici, diremo così, privati, ἐχθροί.

(4) *Conv.*, III, 60 B C.

(5) Plutarco, *De capienda ex inim. utilit.*, I, 86 C, 9-11; *De amic. multit.*, VI, 96 A, 22-24.

(6) *Elegie*, v. 361-362, in Bergk, *Poetae lyrici graeci*, II.

(7) *Diog. Laerz.*, I, 36.

Solone volge alle muse questa preghiera: " Fate che io sia dolce ai miei amici, amaro ai miei nemici; che la mia vista ispiri ai primi il rispetto, il terrore ai secondi „ (1): e la preghiera di Solone è l'espressione del sentimento di tutti.

Anche Socrate avrebbe avuto questo sentimento? Senofonte, come s'è visto, lo afferma recisamente.

Ma Platone non meno recisamente afferma il contrario; e lo afferma in un dialogo, il *Critone*, che, per essere del periodo socratico e per far parte dell'apologia di Socrate, si può ritenere come sostanzialmente storico. " Affermiamo noi che non si debba in nessun modo commettere ingiustizia, o che si debba in qualche modo commettere, in qualche altro no; o il commettere ingiustizia non è punto mai nè buono nè bello, come ne siamo andati d'accordo più volte anche per lo innanzi?..... L'affermiamo o no? — L'affermiamo. — Adunque, non bisogna commettere ingiustizia mai? — No, davvero. — Nè commetterne di ricambio a chi ne commette, secondo il mondo crede, poichè non bisogna commetterne mai? — Appare di no. — E che poi? Far male, o Critone, si deve o no? — No, certo, Socrate. — E che? Quando ti è fatto male, farne di ricambio è, come il mondo afferma, giusto, o non giusto? — Non mai giusto. — Poichè il far male agli uomini non differisce in nulla dal commettere ingiustizia. — Dici il vero. — Adunque, nè ricambiare ingiustizia, nè far male si deve a nessun uomo, e sia qualunque il male che t'è fatto da loro. E guarda, o Critone, che tu, convenendo in questo, non convenga contro l'opinione tua. Poichè io so che ben pochi opinano ed opineranno così „ (2).

Queste parole non lasciano alcun dubbio: il male non si deve fare mai, e sia pure a chi ne ha fatto a noi, cioè ai nostri nemici: e Socrate afferma che già tante volte in sua vita ha convenuto in ciò con Critone, πολλάκις ἡμῖν καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ὡμολογήθη, e che da gran tempo gli pare così e non ora soltanto, ἐμοὶ καὶ πάλαι οὕτω καὶ νῦν ἔτι δοκεῖ (3); indicazioni di fatto su cui, certo, Platone non avrebbe insistito, se non avessero corrisposto alla realtà (4).

Come spiegare allora che Senofonte attribuisca a Socrate una contraria sentenza?

---

(1) Bergk, II, Solon, XIII, v. 5-6.

(2) Plat., *Critone*, X, 49 A B C.

(3) Plat., *Critone*, X, 49 D.

(4) Anche nella *Repubblica*, I, 8-9, 334 B - 336 A, è svolta la dottrina che non si deva far male e ingiustizia a nessuno, foss'anche nemico. Vedi di questo mio *Socrate*, Parte IV, cap. VII, § 3, p. 251-252.

La spiegazione ci è data, credo, dal *Clitofonte*, un dialogo di Platone piuttosto abbozzato che scritto. Clitofonte, ragionando con Socrate, gli ricorda: " Io, per finire, interrogai te, e tu mi dicesti che fosse parte di giustizia così il nuocere ai nemici come il beneficare gli amici; ma più tardi ci parve che il giusto, invece, non noccia mai a nessuno; giacchè operi in ogni suo atto a beneficio di tutti „ (1). Se questa seconda sentenza, osserva il Bonghi (2), non la trovassimo contrapposta ad un'altra, noi potremmo anche intendere che con essa si voglia dire che ogni atto del giusto sia necessariamente utile e buono, e non darle altro significato; ma contrapposta, come la vediamo qui, a quella comune, che il far male agl'inimici non sia meno giusto del far bene agli amici, non può avere che questo solo significato, che Socrate su questo punto ha mutato opinione, e, dopo aver tenuta quella di tutti, l'ha abbandonata, adottando quell'altra, che non si deva far mai male a nessuno, neppure al nemico.

Così Senofonte e Platone non si contraddirebbero, ma esprimerebbero come due fasi successive per cui è passato il pensiero di Socrate, su questo argomento. Socrate avrebbe considerato, dapprima, il far male all'inimico da un punto di vista, diremo così, esteriore e utilitario; più tardi, da un punto di vista interiore e propriamente morale. Nel primo rispetto, non scorse in quell'atto se non la diminuzione, che per esso si consegue, dei mezzi che l'inimico ha di nuocerci; qualche cosa di utile, quindi, e, insieme, un trattamento adeguato a chi è pronto a fare e fa, in effetto, del male a noi: nel secondo, scorse il danno di quell'atto, il danno per l'anima di chi lo fa e, insieme, per l'anima di colui verso il quale è fatto, perchè corrompe l'una e l'altra. Certo, per giungere a questo secondo punto di vista, bisogna oltrepassare il primo, e purificare il concetto dell'utile e più ancora quello dell'anima; sicchè utilità suprema sia la perfezione di questa: ma Socrate ciò fece veramente, anche secondo Senofonte (3).

Che il far male e ingiustizia a chicchessia, fosse anche un nemico, torni di danno a chi la fa, perchè gli corrompe l'anima, è mostrato nel *Critone*. " Il commettere ingiustizia torna a chi la commette e cattivo e brutto, in ogni modo? L'affermiamo, o no? — L'affermiamo „ (4). Nella *Repubblica* è mostrato che torna di

(1) III, 410 B.
(2) *Dialoghi di Platone tradotti*, vol. I, p. 296.
(3) *Memor.*, IV, 3, 14; I, 2, 4; IV, 8, 6; I, 6, 9.
(4) X, 49 B.

danno a colui verso il quale è fatta. " È da uomo giusto far danno ad un altr'uomo, chiunque egli sia? — Di certo: ai malvagi ed agl'inimici bisogna pur fare del danno. — Ma i cavalli cui si faccia danno, diventan migliori o peggiori? — Peggiori. — Nella virtù propria dei cani, o in quella dei cavalli? — In quella dei cavalli..... E gli uomini, o amico, non diremo del pari che, quando si faccia lor danno, diventino peggiori nella virtù umana? — Certo, sì. — Ma la giustizia non è un'umana virtù? — Anche questo è necessario. — E gli uomini, quindi, danneggiati, è necessario diventin più ingiusti? — Chiaro..... — Ma possono i giusti colla giustizia ch'è in loro, rendere altri ingiusti, o, insomma, i buoni colla virtù rendere altri cattivi? — Ma, impossibile. — Giacchè non è, credo, opera del calore il raffreddare, ma del contrario. — Certo... — E neppure del buono, il far danno, ma del suo contrario. — Pare. — E il giusto non è egli buono? — Di certo. — E dunque non è opera del giusto, o Polemarco, il far danno nè ad amico nè a nessun altro, ma del suo contrario, dell'ingiusto. — Mi pare che affatto tu dica il vero, o Socrate. — Se, adunque, si dice che giusto sia rendere il debito a ciascuno e con questo s'intende che agl'inimici si deva dall'uomo giusto recar danno, agli amici giovamento, non era un sapiente uomo chi parlava così „ (1).

Secondo noi, Platone esprime qui ancora il pensiero genuino di Socrate, o, meglio, quell'ultima fase del suo pensiero a cui, nello studio continuo di perfezionare l'anima sua e quella degli altri, egli è giunto.

E conforta veramente che il grande maestro si sia sollevato al di sopra del pregiudizio del suo tempo, e abbia proclamato che non si deve far male ai nemici. Da un uomo che avea insegnato e praticato l'amicizia e la benevolenza com'egli ha fatto, non si poteva aspettare di meno. Certo, egli non è giunto ancora a dire che i nemici si devano beneficare ed amare come ha detto Cristo; ma il mondo pagano, forse, non potea giungere a tanta altezza morale.

(1) *Repubblica*, I, 9, 335 BCDE.

CAPITOLO XI.

Idee sociali. L'individuo e la famiglia. La donna nella famiglia. I fratelli. Gli schiavi. Il lavoro.

I. L'amicizia è la prima forma dei rapporti dell'individuo colla comunità, e, bisogna convenirne, Socrate ha dato ad essa, com'era, del resto, conforme allo spirito degli antichi, più importanza che ad ogni altra forma di rapporti sociali. L'amicizia, d'altra parte, era per lui sovrattutto strumento di educazione ed elevazione dell'individuo, e il bisogno urgente, immediato era, appunto, la riforma di questo. L'individuo dovea, per valer qualche cosa, conoscere sè stesso, rendersi conto d'ogni sua operazione e credenza e nulla accettare che non fosse sottoposto ad un esame minuto e sicuro, dovea affermare e svolgere la sua razionalità; e a ciò dovea concorrere la ricerca in comune, il dialogizzare, il deliberare convenuti insieme, συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι (1), l'opera degli amici, insomma. L'amicizia è fattore precipuo d'ogni sano individualismo; e a questo Socrate mirava. Il dominio di sè, l'ἐγκράτεια, che è virtù sovrana nella dottrina di Socrate, è, insieme, virtù schiettamente individuale; e deriva dal sapere, da una chiara coscienza di sè e delle proprie forze; chi ignora se stesso, non può dominare sè stesso. L'ignoranza è schiavitù dell'anima e bruttura; e l'uomo deve liberarsi da questa schiavitù, deve purificarsi di questa bruttura; liberazione e purificazione, che saranno opera del sapere, del sapere che è virtù, che è bontà e bellezza, insieme.

---

(1) *Memor.*, IV, 5, 12.

L'individuo s'affermava così, per Socrate, di fronte al costume, alla tradizione, di fronte alla famiglia, allo Stato stesso: non sono i più οἱ πολλοί, che valgono; è l'individuo che vale, quando veramente valga, cioè quando sappia, anche contro un'infinità di gente indotta e incosciente, che è, per ciò stesso, un non valore. Il valore della vita dipendeva, per Socrate, in tutto dalla consapevolezza e dal sapere; l'applicazione piena di questo principio pareva condurlo perfino a scalzare le fondamenta della famiglia e della pietà famigliare. E, infatti, egli insegnava che, in fondo, chi merita rispetto e onore in ogni cosa, è chi sa ciò che conviene ed è abile a spiegarlo; non sono i padri e gli altri congiunti che ci giovino nelle malattie e nelle liti, ma i medici e gli avvocati; solo questi sanno ciò che conviene nell'un caso e nell'altro; il corpo, sia pure del congiunto più caro, partitasi l'anima, si porta fuori di casa al più presto e si sotterra; ciò perchè quanto è privo d'intelligenza è privo d'ogni pregio, e ai congiunti stessi è l'intelligenza che dà pregio (1). Massima pericolosa che pareva far dipendere la figliale riverenza dal grado di capacità e d'intelligenza che il figlio può presupporre nel padre, e da cui trarranno partito gli accusatori di Socrate (2), e che avea già offerto ad Aristofane argomento ad alcune scene delle *Nubi*: Fidippide, il quale era stato alla scuola di Socrate, vi avea imparato a battere il padre e a mostrargli insieme che lo batte per suo bene, come si fa coi bambini, perchè diventato egli pure due volte bambino (3). Sebbene quella massima non vada considerata alla stregua di tale effetto patetico e drammatico: il sapere che Socrate raccomandava, non era certo quello che poteva far ribellare Fidippide alla paterna autorità di Strepsiade: il Socrate della realtà non voleva il sapere del Socrate della commedia, un sapere fondato sulle boriose vanità di metriche e retoriche disquisizioni, o sulle vuotaggini d'una meteorologia da acchiappanuvoli; il sapere che il Socrate della realtà voleva, era un sapere modesto, ma serio, derivato dall'esame accurato di sè e degli altri, dallo scambio incessante di pensieri e d'idee sul fatto umano e sociale, che avrebbe portato come conseguenza naturale anche il riconoscimento dell'autorità dei genitori e del rispetto e della reverenza che, come tali, a loro è dovuta.

---

(1) *Memor.*, I, 2, 49-55. Vedi Parte III, cap., IV, p. 153.
(2) Id. ib.
(3) *Nubi*, dal verso 1320 in poi.

II. Appunto, Socrate, come sappiamo, insegnava al figlio suo, adirato per le asprezze della madre, quanti benefizi abbiano i figli ricevuto dai genitori e quanto ingrato, cioè ingiusto, sia chi non rende loro il contraccambio; ogni asprezza dei genitori è nulla, in confronto di quanto hanno fatto e fanno per noi. " Non è vero che, quanto maggiori benefizi altri avrà ricevuto, tanto più ingiusto sarà, se non ne rende il contraccambio? Or chi troveremo noi che abbia ricevuto da alcuno benefizi più grandi di quelli che i figli dai loro genitori? I quali hanno dato loro l'esistenza e il veder tante cose belle e il partecipare di tanti beni, quanti ne largiscono gli dèi agli uomini..... L'uomo provvede al sostentamento della futura madre dei suoi figli, e ai figli nascituri apparecchia tutte le cose che egli crede utili alla vita, e queste in quella maggiore abbondanza che può. La donna, concepito che abbia, porta questo suo peso assai gravoso per lei, e pericoloso alla sua vita, gli fa parte del nutrimento onde vive ella stessa, e, dopo aver compiuto il suo tempo e partorito con molto travaglio, nudrisce il suo parto e ne ha cura, senz'averne ancor ricevuto alcun benefizio, e senza che il bambino conosca chi gli fa tutto quel bene. Egli non può neppure significare che cosa gli occorra; ma la madre ne indovina i bisogni, ne spia i desideri e s'ingegna di soddisfarli; ella lo allatta per molto tempo, assoggettandosi giorno e notte ad ogni travaglio, senza sapere come ne sarà ricambiata. E non si contentano i genitori di nudrire i figliuoli; ma, non appena questi sembrano capaci di imparare qualche cosa, quel che sanno essi di buono e di utile alla vita, loro lo insegnano; quello in cui si credono meno capaci di istruirli, li mandano ad impararlo da altri, non risparmiando spese e sollecitudini, e non tralasciando cosa alcuna che possa contribuire all'ottima loro riuscita..... Alle altre persone tu sei disposto ad usare ogni riguardo, e alla madre che ti ama più di tutti, non credi di dover rendere amore e servigio? Non sai che anche la città passa sopra ad ogni altra ingratitudine e non trae in giudizio coloro che, beneficati, non rendono il contraccambio, ma, se alcuno trascura i genitori, gl'impone una pena, e, nella disamina che si fa prima di ammettere alcuno all'esercizio di una carica, un uomo colpevole di tale trascuranza è riprovato ed escluso?.... E, per Giove, in quella disamina si ricerca perfino se il nuovo eletto, i cui genitori fossero morti, abbia trascurato di onorarne i sepolcri " (1).

(1) *Memor.*, II, 2, 3-6 e 13; trad. Bertini.

Tali ammonimenti ed altri non meno calorosi, che Socrate rivolge a suo figlio, mostrano ch'egli, adunque, contrariamente a quanto altri ha supposto, ha chiaro il senso della famiglia, e sovrattutto non può essere accusato d'indifferenza per la donna, come parte ed elemento di questa. Certo, come s'è visto (1), ei non diede l'esempio degli affetti famigliari; tutto occupato in quella sua vita di scrutinio e di ricerca, tutto inteso ad ammaestrare altrui, sempre attorno a caccia di chi conversasse con lui, di chi potesse avviare al vero ed al bene, parve dimenticare la famiglia, parve sovrattutto dimenticare che da questa poteva benissimo incominciare il suo ammaestramento, che, come da piccolo centro, si sarebbe poi esteso a tutta la città. Appunto, Antistene un giorno si maravigliava con lui, che non incominciasse dall'ammaestrare la moglie sua, che di ammaestramento aveva tanto bisogno (2). E certo, anche in circostanze solenni, in quelle in cui l'uomo sente più vivo il desiderio degli affetti famigliari che lo sorreggano e confortino, Socrate parve incurante dei suoi, e la moglie sua in pianto ed i figli ch'erano venuti a salutarlo in carcere, nell'ultimo giorno, rimandò quasi bruscamente (3), mentre pure non era rimasto insensibile alla bontà che gli aveva mostrato il servo degli Undici (4). Ma è destino che i grandi riformatori, anche quelli ai quali non manca il senso della famiglia, tutti pieni dell'opera a cui hanno dedicato la vita, non esitino a sacrificare a questa anche quella: la famiglia è come una parte, un'estensione della persona, e l'opera loro non ha nulla di personale, votata al più schietto e deciso altruismo. Del resto, Socrate stesso si doleva, quasi, che l'opera sua richiedesse il sacrifizio dei suoi, e che l'ufficio di padre e di fratello dovesse per divina missione rivolgere ad altri che a questi. " Io vivo in un'infinita povertà per ossequio all'Iddio „ (5), dice egli a' suoi giudici; " non ha sembianza di cosa umana l'avere io trascurato ogni affare mio già da tanti anni, e l'attendere sempre a' vostri, andando da ciascuno di voi in privato, a modo di padre e di fratello più vecchio „ (6). E non pare poi che durezza di cuore gli facesse, in carcere, rimandare bruscamente la moglie ed i figli. I discepoli suoi, quand'egli ebbe bevuta la cicuta, si diedero a

(1) Parte, III, cap. II, p. 123-126.
(2) Senofonte, *Conv.*, II, 10.
(3) Plat., *Fedone*, III, 60 A B; LXV, 116 B.
(4) Plat., *Fedone*, LXV, 116 C D.
(5) Plat., *Apologia*, IX, 23 C.
(6) Plat., *Apologia*, XVIII, 31 B.

piangere e a singhiozzare, e Socrate disse loro: " Che mai fate, o meravigliosi? S'io ho mandato via le donne, la più piccola cagione non è stata questa, che non commettessero di tali esorbitanze. E poi ho anche sentito che si deve finire in letizia. Sicchè state cheti, e fatevi forti „ (1). Ecco perchè avrebbe rimandato la moglie ed i figli: voleva morire serenamente e fortemente, come serenamente e fortemente era vissuto.

III. Checchè sia di ciò, l'uomo che pensava e si esprimeva nel modo in cui pensa e s'esprime Socrate nella conversazione col figlio riferitaci da Senofonte, non manca, davvero, come si diceva, del senso della famiglia, e sovrattutto non ha indifferenza per la donna: egli ne sente, invece, tutto l'alto valore morale e sociale; egli intuisce, con perfetta lucidezza, qual posto ella occupi nella casa, come madre almeno; egli ha una grande gentilezza e bontà di cuore (2), non ostante cert'aria prosaica e pedantesca, certa asperità di tratti e di modi, che possa mostrare in talune occasioni; non ostante che ami scherzare sulle qualità poco socievoli della donna sua, piuttosto che proporsi di correggerla e abbonirla (3). Se non la donna sua, forse incorreggibile e indisciplinabile, la donna, certo, egli vorrebbe rialzare, rialzarla intellettamente e moralmente, sicchè l'uomo non veda più in lei un essere inferiore, ma la sua compagna, la confidente de'suoi pensieri e delle sue azioni, quasi il complemento naturale della sua vita e del suo spirito. E, infatti, ei sostiene recisamente che la natura femminile non è per nulla inferiore alla maschile; la donna ha bisogno solo di cognizione e di forza; chi ha moglie, può insegnarle con fiducia tutto ciò in cui voglia averla istruita (4).

Principio veramente capitale, ai tempi di Socrate, questo, dell'eguaglianza morale dei due sessi e della necessità di istruire ed educare la donna! Chiusa nel gineceo, la donna in Grecia, e specialmente in Atene, non era destinata che a vegliare sulle cose domestiche e a

---

(1) PLAT., *Fedone*, LXVI, 117 D E.

(2) Di tale gentilezza e bontà di cuore di Socrate per la donna, io credo sia anche prova ch'egli, prima di morire, vuole bagnarsi e lavarsi da sè, per non lasciare alle donne tal briga dopo morto. " Me già ora *chiama*, direbbe un tragico, il *fato*; ed è quasi l'ora di prendere il bagno, giacchè pare meglio prima lavarsi e poi bere il veleno, e non dare alle donne la briga di lavare il cadavere „ (*Fedone*, LXIII, 115 A).

(3) SENOFONTE, *Conv.*, II, 10.

(4) SENOFONTE, *Conv.*, II, 9.

perpetuare il nome della famiglia, procreando figli legittimi; ma non partecipava alla vita del marito nè molto nè poco; gli era come estranea; la società degli uomini le era interdetta; nella sua stessa casa, se il marito avesse voluto accogliere amici a banchetto, o comecchessia a piacevoli conversari, non c'era posto per lei. Gli è che ella era ritenuta d'una condizione inferiore all'uomo, e inetta a innalzarsi in qualche modo sino a lui. Tutto per l'uomo, e niente o poco per la donna; e, se pure non le si mancava di rispetto e di riguardo, era meno la donna che si rispettava in lei, che la santità della famiglia e l'integrità della razza. Nè la religione le faceva una condizione diversa. A chi apparteneva, secondo l'antica religione, l'autorità prima nella famiglia? Al dio del focolare, a quello che i Greci chiamavano focolare signore, ἑστία δέσποινα, e i Latini *Lar familiae pater,* a una divinità interiore e domestica. Ma l'uomo era il primo presso il focolare, lo accendeva, lo conservava, ne era il sacerdote; sgozzava le vittime pei sacrifici, pronunciava la formola della preghiera; rappresentava da solo tutta la serie degli antenati; il culto domestico riposava su lui; egli faceva in qualche modo le veci del dio, anzi, era il dio stesso; alla sua morte i suoi dipendenti l'avrebbero invocato come un dio. La donna, invece, prendeva parte bensì agli atti del culto domestico; ma questo culto era in qualche modo a lei estraneo, non lo teneva fin dalla nascita, vi era iniziata soltanto dopo il matrimonio; dal marito aveva appreso la preghiera che pronunciava; non rappresentava gli antenati da cui non discendeva e, morta, non sarebbe diventata un antenato, nè avrebbe avuto, in tal qualità, un'adorazione speciale; in vita e in morte ella non contava che come parte del marito; non avendo un focolare che le appartenesse in proprio, non poteva avere nella casa l'autorità che veniva dal focolare. Nè le leggi alterarono queste condizioni di fatto. Il diritto greco, come il diritto romano e l'indiano, d'accordo colle credenze religiose e derivazione di esse, considerarono sempre la donna come minore (1).

Era adunque una vera inferiorità giuridica e morale quella in cui era tenuta la donna nel mondo greco. Certo, non ostante questo, specialmente negli antichi tempi, la donna è oggetto di onore, di culto, quasi; ella è la madre di famiglia e, come tale, veneranda, πότνια; a lei spetta serbare puro il focolare; dov'ella non è, la

(1) Vedi Fustel de Coulanges, *La cité antique,* lib. II, cap. VIII, p. 93-99 e il mio scritto: "*La donna nella dottrina di Socrate*", nel vol. cit. "*Fra il pensiero antico e il moderno*", p. 51-54.

religione domestica è incompleta e insufficiente; è grande sventura per un Greco l'aver un focolare privo di donna, γυναικὸς κενὴν ἑστίαν (1); di più, ella è padrona e sovrana nella casa, οἰκοδέσποινα. Ma col crescere della cultura, collo scadere della religione, col corrompersi dei costumi, anche i vincoli della famiglia s'allentarono, e, come già abbiamo visto (2), la condizione della donna divenne insopportabile: in luogo della moglie, l'etèra, e, peggio ancora, quell'altra deviazione mostruosa, l'amore fra maschi.

Socrate vorrebbe rialzare la donna, si diceva. Soprattutto nell'*Economico* di Senofonte è rispecchiata la sua dottrina in proposito. È, per questa parte, tale libro uno dei più interessanti dell'antichità. Descrive esso, fra l'altro, l'ufficio della donna nella famiglia, presentandone un gentile esempio nella moglie d'un ricco Ateniese, Iscomaco, il quale, mentre la circonda di cure amorose, la viene educando, come una pianta delicata, nel caro giardino dell'intimità famigliare. Si potrebbe credere che le idee svolte qui sull'argomento siano proprie di Senofonte, non di Socrate; di Senofonte che, avendo avuto molti rapporti con Sparta, vi aveva imparato in qual conto deva esser tenuta la donna. E, certo, l'esempio di Sparta non deve essere rimasto senza efficacia sull'animo di Senofonte; e, certo, egli deve avere scritto non soltanto in nome di Socrate, ma anche in nome proprio. Ma le idee erano il patrimonio comune della scuola, e risalivano al fondatore; Socrate stesso, del resto, aveva una preferenza decisa per la costituzione e i costumi di Sparta. Come poi questi, se il libro gli fosse estraneo, vi avrebbe la parte principale, e come vi enuncerebbe e professerebbe idee che non gli appartenessero? Negli altri libri in cui Senofonte parla in nome proprio, come, per esempio, nella *Politia dei Lacedemoni*, nella *Politia degli Ateniesi*, nel *Cinegetico*, nell'*Ipparchico*, ei non fa intervenire Socrate e la forma che vi adopera è quella del trattato o del discorso, non del dialogo. Nell'*Economico*, invece, abbiamo un dialogo vero e proprio, con Socrate protagonista; e socratici sono il metodo della discussione, l'argomentazione semplice e acuta nello stesso tempo, il succedersi, specialmente nella prima parte, di abili, minuziose, incessanti interrogazioni, miranti a far dire all'interlocutore ciò che non vorrebbe e a convincerlo della sua ignoranza su qualche punto (3); e, nella seconda parte, l'uso

(1) SENOFONTE, *Politia dei Lacedemoni*, IX, 5. Cfr. FUSTEL DE COULANGES, op. cit., lib. II, cap. IX, p. 107-108.

(2) Parte IV, cap. X, p. 298.

(3) *Econom.*, II, 11; I, 8.

dell'ἀνάμνησις (1), la lode dell'interrogazione come metodo d'insegnamento (2), lo scherzo e l'ironia (3), taluni giochi di parole assai ingegnosi (4), e certe esclamazioni ed espressioni (5), e certe affermazioni e sentenze (6). Diremo che la forma, la veste è socratica, e che il contenuto solo non è socratico? Ma altri, anzi, ha considerato questo libro, sia per la qualità delle cose che vi si dicono, sia per la forma in cui Socrate le dice, sia anche perchè è privo d'esordio, come una continuazione, un quinto libro dei *Memorabili*. E, d'altra parte, come non tenere alcun conto delle parole con cui l'*Economico* incomincia, e in cui Senofonte dichiara esplicitamente d'avere udito un giorno (ἤκουσα δέ ποτε) Socrate disputare delle cose che formano il soggetto del libro? (7).

---

(1) *Econom.*, XVI, 8: Πόθεν οὖν βούλει, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἄρξομαί σε τῆς γεωργίας ὑπομιμνήσειν; οἶδα γὰρ ὅτι ἐπισταμένῳ σοι πάνυ πολλὰ φράσω ὡς δεῖ γεωργεῖν.

(2) *Econom.*, XIX, 15: Ἆρα, ἔφην, ὦ Ἰσχόμαχε, ἡ ἐρώτησις διδασκαλία ἐστιν; ἄρτι γὰρ δή, ἔφην ἐγώ, καταμανθάνω ᾗ με ἐπηρώτησας ἕκαστα· ἄγων γάρ με δι' ὧν ἐγὼ ἐπίσταμαι, ὅμοια τούτοις ἐπιδεικνὺς ἃ οὐκ ἐνόμιζον ἐπίστασθαι, ἀναπείθεις οἶμαι ὡς καὶ ταῦτα ἐπίσταμαι.

(3) *Econom.*, XI, 3-5.

(4) *Econom.*, XVII, 8; XX, 27.

(5) *Econom.*, XII, 10; XII, 6.

(6) *Econom.*, VI, 15; VII, 42-43.

(7) Noi non riteniamo col Cobet (*Novae lectiones*) e con Carlo Schenkl (*Xenophontische Studien* in *Sitzungsberichte d. Kaiserl. Akad. d. Wissensch. philos. hist. Klass.*, Berlin, 1876), a cui s'è accostato, or non è molto, in gran parte anche il Lincke (*De Xenophontis libris socraticis. Gymn. Progr.*, Iena, 1890), che l'*Economico* sia un frammento, come frammenti sarebbero i *Memorabili* e il *Convito*, d'un'opera maggiore che Senofonte avrebbe scritto, per difendere il maestro dalle accuse le quali non lo risparmiarono, neppure dopo morto, nella declamazione, intitolata κατηγορία Σωκράτους, del retore Policrate. E tuttavia crediamo che il libro, nella parte almeno che riguarda la donna e la famiglia, esponga dottrine le quali, se non veramente nella lettera, certo nello spirito, appartenevano in proprio anche a Socrate, e che quindi, se non direttamente, almeno indirettamente contribuisca anch'esso ad elevare la persona morale del maestro, e perciò ancora a difenderne la memoria. L'Hartmann (*Analecta xenophontea*, Lugduni Batavorum, 1887) ha sostenuto che, per quanto nell'*Economico* l'interlocutore principale sia Socrate e gran parte della disputa sia a lui attribuita, senofontee e non socratiche sono le cose che Socrate vi viene insegnando: " *Suam doctrinam suamque peritiam magistro praebet Xenophon: de illis eum rebus inducit disputantem, in quibus ipse diu multumque est versatus, sed in quibus Socratem hospitem fuisse nemo ignorabat* " (p. 178). Ma la tesi non mi persuade. Come non mi persuade quanto sostiene il Joël (op. cit., zweiter Band, zweite Hälfte, p. 953-993), secondo il quale Socrate, filosofo puramente individualista, non si sarebbe occupato della riforma

IV. Eguaglianza morale dell'uomo e della donna, congiunta alla differenza delle loro funzioni, ecco, in poche parole, la base su cui dovrebbe fondarsi la famiglia, secondo Socrate nell'*Economico*. Già sappiamo che la natura della donna non è in nulla, per lui, inferiore a quella dell'uomo: ciò implica l'eguaglianza morale dei due sessi. Non già che questa eguaglianza voglia dire identità di funzioni e di doveri particolari, che sono, invece, diversissimi nell'uomo e nella donna; vuol dire identità di valore morale e di destino finale. L'uomo e la donna hanno ciascuno un'opera propria, assegnata dalla loro natura peculiare, ma hanno, insieme, un solo e medesimo fine, la perfezione morale, da raggiungere; hanno relatività e specialità di mezzi, ma assoluta conformità di fine. Ecco come si esprime Iscomaco, per bocca di Socrate: " Dio ha disposto fin dal principio la natura della donna per le opere e le cure interiori; quella dell'uomo, per le cure esteriori. Poichè ha conformato il corpo e l'animo dell'uomo a poter più tollerare il freddo, il caldo, i viaggi, le spedizioni militari, per questo ha imposto a lui le opere esteriori, τὰ ἔξω ἐπέταξεν ἔργα. Avendo, invece, fatto il corpo della donna meno atto a queste cose, ha imposto a lei le opere interiori. Sapendo poi d'avere instillata ed imposta, ἐνέφυσε καὶ προσέταξε, alla donna l'educazione dei figliuoli appena nati, le ha dato anche, per i bambini appena nati, più di naturale amore che all'uomo. E, poichè la destinava a guardiana dei beni che s'accolgono nella casa, e sapeva non essere il timore cattivo guardiano, le ha dato un'anima più timorosa che all'uomo; mentre, intendendo bene che conveniva difendere contro ingiuste aggressioni chi lavora al di fuori, dava all'uomo maggiore intrepidezza ed ardire " (1).

Fin qui la diversità delle funzioni, dipendente dalla peculiare

sociale; il passaggio dall'individuale al sociale, secondo lui, apparterrebbe ad Antistene il cinico, da cui Senofonte l'avrebbe accettato, accordandosi per tal modo " il più radicale dei Socratici col più conservatore dei Socratici " (p. 975); sicchè il principio e il senso della famiglia, così spiccati nell'*Economico* e anche nella *Ciropedia*, sarebbero un proprio ideale di Senofonte, ch'egli non avrebbe comune col maestro. Eccessiva, del resto, mi pare anche la tesi del Döring (op. cit.), secondo il quale la dottrina di Socrate dovrebbe considerarsi come un sistema di riforma sociale. Il vero è che Socrate non si presta tanto facilmente a queste distinzioni nette e recise, nè può collocarsi in queste categorie esclusive. Egli è, per una parte, filosofo individualista e, per l'altra, riformatore sociale, e in questi aspetti vari dev'essere studiato, se pure si vuole studiarlo nella sua interezza.

(1) *Econom.*, VII, 22-25.

natura dei due sessi, è messa in piena luce; e Socrate, secondo un suo concetto finalistico del mondo, per verità, alquanto grossolano e antropomorfico, fa intervenire in tutto ciò Dio, quasi un operaio sempre affaccendato a dare alle cose, agli esseri, assetti e adattamenti speciali.

Ma Iscomaco aggiunge tosto; " Però siccome conviene che ambedue (l'uomo e la donna) e diano e ricevano, Dio ha dato ad ambedue la memoria e la diligenza, μνήμην καὶ ἐπιμέλειαν, per modo che non potresti distinguere se più di queste abbia il sesso femminile o il maschile. Egualmente diede in comune ad ambedue il potere di padroneggiarsi in ciò che conviene, τὸ ἐγκρατεῖς εἶναι ὧν δεῖ, e permise che qual dei due fosse migliore, l'uomo o la donna, avesse più di questo bene (di poter padroneggiarsi, cioè, di possedere l'ἐγκράτεια) „ (1).

E qui è affermata recisamente l'eguaglianza dei due sessi, sia nel rispetto intellettuale, sia nel rispetto propriamente morale; e chi pensi quale importanza Socrate annettesse alla virtù dell'ἐγκράτεια, che era, come sappiamo, insieme possesso di sè, libertà, saggezza, ragione, la virtù umana per eccellenza, e veda come, per lui, la donna possa avere più che l'uomo di questa virtù, riconoscerà che egli ammette fin anche che la donna possa essere superiore all'uomo, a dispetto del suo sesso e della sua debolezza fisica.

La diversità delle funzioni e delle attitudini, pure in nature intellettualmente e moralmente eguali, fa che i due sessi hanno bisogno l'uno dell'altro per completarsi a vicenda e formare nella vita come un essere solo, le cui opere tendono ad una stessa meta. È il principio che enuncia, subito dopo, Iscomaco con queste parole: " Poichè la natura non li ha fatti egualmente adatti a tutte le medesime cose, πρὸς πάντα ταὐτά, essi hanno più bisogno l'un dell'altro, δέονται μᾶλλον ἀλλήλων, e la coppia è più utile a sè stessa, potendo l'uno quelle cose che difettano nell'altro. Bisogna adunque, o donna, sapendo tutto ciò, adempiere l'uno e l'altro, come meglio è possibile, i doveri che Dio assegna a ciascuno di noi „ (2).

Le leggi scritte si conformano alle leggi non scritte; le istituzioni umane sono ossequenti alle istituzioni divine; i rapporti razionali stabiliti da Dio fra l'uomo e la donna, la legge civile, semplice espressione d'un diritto anteriore e superiore, osserva e

(1) *Econom.*, VII, 26-27.
(2) *Econom.*, VII, 28-29.

riconosce. Ciò che la natura prescrive, aggiunge infatti Iscomaco, " la legge approva dal canto suo, unendo l'uomo e la donna. Come Dio ha dato loro la comunione dei figli, così la legge dà loro la comunione della casa, e la legge pure dichiara belle, oneste le funzioni che Dio attribuisce particolarmente a ciascuno dei due sessi. In realtà, è più bello per la donna lo star dentro che fuori di casa, e per l'uomo, più brutto lo star in casa che aver cura delle cose esteriori. Che se alcuno fa contrariamente a ciò per cui Dio l'ha naturalmente disposto, certo gli dèi non possono ignorare ch'egli turba l'ordine, ἀτακτῶν, e viene punito del trascurare ciò che gli converrebbe fare, o del fare ciò che è l'opera della donna „ (1).

Non si potrebbe dire con maggiore efficacia e con maggiore semplicità, insieme, per una parte, che la legge deve conformarsi all'eterno ordine delle cose stabilito dalla natura e da Dio, e, per l'altra, che quest'ordine non può essere disconosciuto da chicchessia, che sotto pena di pagare la colpa colle conseguenze funeste del disordine!

Dunque, donna e uomo eguali nei diritti alla virtù e alla sapienza, eguali dinanzi a Dio e alla natura, utili egualmente e rispettabili e sacri nella diversità delle loro funzioni: ecco la dottrina di Socrate, lontana egualmente dal pregiudizio e dall'utopia, d'un grande valore scientifico, e sovrattutto d'una grande purezza morale (2).

Poichè uomo e donna sono eguali e solidali in tutto, e devono condurre vita in comune e completarsi a vicenda, Socrate protesta contro la separazione quasi totale che esisteva allora fra i coniugi. " Non è vero, o Critobulo, domanda egli, che la tua donna non era ancora che una fanciulla, quando l' hai sposata e che nulla quasi avea visto ed udito? Sarebbe dunque più da far le meraviglie se sapesse ciò che convien dire o fare, che se s'ingannasse. Eppure convien dire tutta la verità fra noi, poichè siamo amici: c'è persona a cui tu affidi più seri interessi che alla tua donna? E c'è persona con cui tu discorra meno che con la tua donna? „ (3).

A questa separazione di fatto fra marito e moglie Socrate vorrebbe portare rimedio; e, appunto perciò, introduce Iscomaco come modello di marito, e si fa raccontare da lui com'egli abbia ammaestrato la moglie sui doveri della vita in comune. " S'io t'ho scelta, o donna, dice Iscomaco alla moglie sua, giovinetta di non

(1) *Econom.*, VII, 30-31.
(2) Cfr. Fouillée, *La Philosophie de Socrate*, II, p. 49.
(3) *Econom.*, III, 12-13.

ancor quindici anni, s'io t'ho scelta e i tuoi genitori mi ti hanno data, non è perchè ci fosse penuria d'altra persona con cui dividessimo il letto, — penuria in tal materia non c'è, lo sai tu pure —, ma perchè io volevo per me, e i tuoi genitori vollero per te, che avessimo il miglior compagno possibile nell'amministrazione della casa e nell'allevamento dei figli. Se Dio ci darà figli un giorno, penseremo allora ai mezzi di procurar loro la migliore educazione, poichè è bene comune ad ambedue assicurarci chi ci aiuti e ci sostenga il meglio possibile nella vecchiaia. Per ora noi abbiamo in comune questa casa: io metto in comune tutto quello che è mio, come tu hai messo in comune tutto quello che hai portato; nè bisogna già calcolare chi di noi ha versato più grande quantità di ricchezze, ma considerare che chi di noi sia miglior compagno, βελτίων κοινωνός, quegli porta le ricchezze più preziose „ (1).

La moglie giovinetta lo interrompe: " Ma in che cosa ti potrei io giovare? Che posso io fare? Tutto riposa su te. Quanto a me, la madre mi diceva che il còmpito mio è l'esser saggia, σωφρονεῖν „. E il marito risponde: " Per Giove, il padre ha fatto a me la stessa raccomandazione. Ma la saggezza per l'uomo e la donna sta nell'operare per modo che siano in buonissimo stato i beni che sono nella casa, e altri moltissimi se ne aggiungano coll'onestà e colla giustizia..... Ingegnati, adunque, a ben compiere quelle opere che gli dèi t'assegnano e che la legge approva..... Credo non siano di poco conto, se pur non sono di poco conto le opere a cui presiede la regina delle api nell'alveare..... La regina delle api, standosene nell'alveare, non lascia essere oziose le api; ma quelle che devono lavorar fuori, spedisce fuori al lavoro, e quanto ciascuna di queste porta dentro, riconosce e riceve e conserva, fino a che convenga usarne, e, quando è venuto il tempo d'usarne, distribuisce a ciascuna la giusta parte; e ai favi che dentro s'intessono, sovrintende perchè s'intessano bene e prontamente, ed ha cura che si alimenti la prole che nasce, e, quando sia alimentata e cresciuta e siano divenute le piccole api atte ad operare, le spedisce in una colonia con qualche altra regina..... Bisogna che tu faccia come la regina delle api: star in casa, mandar fuori i servi che devono lavorar fuori, sovrintendere a quelli che devono lavorar dentro, ricevere quelle cose che si portano in casa, distribuire quelle che bisogna consumare, provvedere e guardare che la provvigione fatta per un anno non si consumi

(1) *Econom.*, VII, 10-13.

in un mese..... Anche pensiero tuo sarà, se un qualche servo cada ammalato, aver cura che guarisca.....; non forse, per similianti premure della loro regina, le api sono ad essa tanto affezionate, che, quando lascia l'alveare, nessuna crede che si debba abbandonarla, ma tutte la seguono insieme? „ (1).

La moglie interrompe ancora: " Mi meraviglierei, se l'opera di regina non spettasse piuttosto a te che a me: la mia cura, la mia sorveglianza, il mio ordine parrebbero, credo, ridicoli, se tu non t'adoperassi a far entrare dei beni nella casa. „ E il marito riprende: " Ridicolo, al contrario, sarebbe ch'io m'adoperassi a ciò, se non ci fosse in casa una buona guardiana. Non vedi tu come siano oggetto di commiserazione quelli che riempiono d'acqua, si dice, una botte senza fondo, poichè lavorano indarno? „. E aggiunge: " Dolce occupazione sarà per te, avendo ricevuto qualche ancella imperita nei lavori della lana o della dispensa o d'altro, farne un'esperta filatrice o una serva fedele ed attenta, e i servi saggi e zelanti compensare, e punire i colpevoli. Ma più dolce sarà ancora, se diverrai migliore di me e mi farai tuo servo, βελτίων ἐμοῦ φανῇς καὶ ἐμὲ σὸν θεράποντα ποιήσῃ, e non avrai a temere che, avanzando negli anni, tu sia meno onorata nella tua casa, ma acquisterai, invece, la persuasione che, fatta più vecchia, diverrai tanto più degna d'onore, quanto più sarai stata buona compagna mia e dei figliuoli e della casa eccellente guardiana, poichè i veri beni all'uomo non s'accrescono per la bellezza della persona, ma per la virtù „ (2).

Questo discorso d'Iscomaco merita attenzione per più motivi. Anzitutto, è tolta qui quella distanza e quella separazione fra marito e moglie, che era entrata nel costume e che Socrate avrebbe voluto togliere: al suo posto è una dolce intimità, una mutua confidenza, un'amicizia tenera e delicata. Quello dei due sposi che ha più bisogno di consiglio, anche per la sua età giovinetta, accetta con semplicità ed effusione di cuore il consiglio, mostrando colle sue stesse interruzioni riguardose e sommesse, quanto sia disposto a farne tesoro; e lo sposo che dà il consiglio ed è spinto a darlo dalla maggiore età, dall'esperienza e dal senno più maturi, lo dà con tal garbo e gentilezza e affettuosità e signorilità di pensiero e di parola, che l'animo ne rimane conquiso e, certo, non può accogliere sentimenti di ribellione. Si può esser sicuri che quella moglie non farà che quanto le ha detto quel marito!

---

(1) *Econom.*, VII, 14-17, 32-38.
(2) *Econom.*, VII, 39-43.

E il còmpito non le parrà grave: alleverà i figliuoli, curerà l'azienda domestica, ordinerà, sorveglierà, dirigerà, sarà regina nella casa, come nell'alveare la regina delle api, e questo suo regno le parrà tanto più caro e piacevole, quanto più è voluto dal marito, quanto più avrà campo di portarvi le attitudini di cui natura l'ha fornita. E metterà in tutto onestà, giustizia, saggezza; e allora per le sue virtù ella diventerà migliore del marito, e questi perciò non sarà più suo signore, ma suo servo, e renderà a lei onore e culto, anche quando gli anni le avran tolto la bellezza, chè la virtù, non la bellezza, è degna di onore e di culto.

Così Iscomaco finisce col mettere la donna al disopra dell'uomo: la donna colla sua dolcezza, colla sua bontà, colla sua sollecitudine sempre vigilante, colle cure che dà a tutto ed a tutti, è come la provvidenza della casa: sotto questo rispetto ella vale più dell'uomo (1).

V. Chi ben guardi, a fondamento di questa dottrina che Senofonte ha come drammatizzato nell'*Economico*, presentandocela, nel dialogo di Socrate con Critobulo e d'Iscomaco con la sua donna, come qualche cosa di vivente che si agita e si muove dinanzi a noi, sta sempre il pensiero socratico che in tutto deve dominare la ragione e, conseguenza di questa, l'ordine, la misura, il fare ciascuno ciò che è imposto dalla sua natura, l'adempiere il fine suo, come dirà più tardi esplicitamente Aristotele, una specie di giustizia distributiva, quindi, anche nei rapporti della famiglia, voluta da Dio che ha foggiato gli esseri secondo un suo disegno eminentemente razionale. Prova anche questa che, adunque, non è lecito considerare esclusive di Senofonte le idee svolte nell'*Economico*! (2).

E questa giustizia, diremo così, famigliare, si estende, è facile capirlo, anche a tutti gli altri membri della casa. I fratelli sono preferibili alle ricchezze; queste sono senza ragione; quelli, invece, sono esseri ragionevoli; queste non s'aiutano da sè e bisogna guardarle e difenderle; quelli, invece, ti possono, essi, aiutare e difendere. È strano che, mentre si acquistano degli schiavi, per aver

(1) Cfr. il mio studio “ *La donna nella dottrina di Socrate* „ nel volume cit. “ *Fra il pensiero antico e il moderno* „, p. 79-89.

(2) Ludwig Strümpell (*Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles*, Leipzig, 1854-1861, p. 482-509) ha messo in luce benissimo l'elemento filosofico socratico degli scritti di Senofonte.

compagni al lavoro, e ci si procura degli amici, se si ha bisogno di aiuto, si trascurino i fratelli, come se questi non fossero i migliori degli amici. " È una gran cosa per l'amicizia l'esser nati dagli stessi genitori, e una gran cosa è pure l'esser stati allevati insieme; perfino nelle fiere s'ingenera un cotale desiderio di chi fu nutrito insieme con esse! È una grande stoltezza, una sciagurata aberrazione volgere in danno le cose fatte a fine di utilità. Due fratelli sono fatti da Dio a maggiore utilità l'uno dell'altro, che non le mani, i piedi, gli occhi, e gli altri membri, che pure a due a due, come fratelli, pose natura negli uomini: poichè questi, disgiunti anche di non grande intervallo l'uno dall'altro, non potrebbero operare; mentre, anche l'uno dall'altro disgiunti, e di molto, due fratelli che si amino, operano insieme a vantaggio reciproco, per la congiunzione degli animi (1).

E neppure agli schiavi va fatto un trattamento che non sia conforme a giustizia. Socrate, anzi, se crediamo anche qui all'*Economico*, ha insegnato intorno agli schiavi una morale che non è meno nuova di quella che ha stabilito intorno al marito e alla moglie. Già sappiamo che la moglie d'Iscomaco s'aspetta dalle sue cure per i servi, ricompensa cara e gradita, d'averne la riconoscenza e l'affezione (2); e Iscomaco, dietro le domande suggestive di Socrate, riconosce che, per formare un abile intendente fra i suoi schiavi, il miglior mezzo è, anzitutto, di renderlo affezionato a sè ed ai suoi, facendogli del bene, quando dei beni ci concedano gli dèi: " chi gode dei tuoi beni, ti diventa benevolo e vuol farti qualche bene, in contraccambio „ (3). E se costui, pur essendo benevolo e affezionato, non sappia usare la diligenza necessaria, questa diligenza è da insegnargli in secondo luogo; la quale, s'intende, non potrebbe insegnarsi se non a chi sia temperante e si padroneggi nel vino, nel sonno, nell'amore dei piaceri, in quello del guadagno: diligenza e intemperanza non possono stare insieme (4). La temperanza deve, adunque, il padrone adoperarsi che sia nello schiavo, se questo ha da essere diligente; e i diligenti deve far oggetto di lodi e di onori, e i negligenti pungere colle parole e cogli atti, e dar esempio, se vuol essere un buon padrone, della diligenza egli stesso, perchè, se un buon padrone può avere cattivi servi, non s'è visto mai che buoni servi

(1) *Memor.*, II, 3, 1-4 e 19.
(2) *Econom.*, VII, 37.
(3) *Econom.*, XII, 5-7.
(4) *Econom.*, XII, 8-15.

abbia un cattivo padrone (1). Giova, in ogni caso, per ben governare gli schiavi, far loro un trattamento che corrisponda al merito, e, per esempio, i vestimenti e i calzari che si devono distribuire agli operai, ἐργαστῆρσι (notiamo la parola che ha fisonomia tutta moderna), non siano tutti eguali, ma alcuni migliori, altri peggiori; coi migliori si onorino i buoni operai, e si diano i peggiori ai peggiori: sarebbe avvilimento per i buoni vedersi per le opere loro compensati allo stesso modo di chi nè vuol lavorare, nè esporsi a rischi di sorta, quando ce ne sia bisogno (2). E non si lascino impunite le colpe dei servi; ma siano le punizioni, insieme, ammonimento e correzione e avviamento a giustizia, ἐμβιβάζειν εἰς τὴν δικαιοσύνην; e le leggi non siano soltanto punitrici, con loro, ma premiino anche, giovando ai giusti, sicchè altri sia, anche per questo, indotto a non operare ingiustamente. " Che se poi io veda, conclude Iscomaco, alcuni mossi a esser giusti non solo per il profitto che la giustizia loro procura, ma anche per il desiderio d'esser lodati da me, questi io tratto già come uomini liberi, τούτοις ὥσπερ ἐλευθέροις ἤδη χρῶμαι, e non solo li arricchisco, ma li onoro come persone dabbene, ὡς καλούς τε κἀγαθούς; poichè in questo, o Socrate, mi pare differisca chi ama l'onore da chi è avido di guadagno, nel volere, a cagione della lode e dell'onore, e faticare dove bisogna e correr pericolo e astenersi da turpi guadagni " (3).

Quanto siamo lontani qui dalla dottrina, che pure venne dopo, d'Aristotele, secondo la quale gli schiavi sono esseri di natura inferiore, privi di intelligenza, o d'una intelligenza così limitata che non saprebbero servirsene di per sè, gente, quindi, cui manca quasi totalmente l'iniziativa, nata a obbedire, non certo a governare nè gli altri, nè sè stessa, puri strumenti di lavoro nelle mani del padrone, trovantisi con questo nel rapporto stesso che il corpo rispetto all'anima, d'un grado appena al di sopra degli animali (4). Fra schiavo e padrone non possono esservi relazioni di giustizia e neanche d'amicizia: lo schiavo è una proprietà, è uno strumento; come tale adunque e in quanto tale, non suscettibile di giustizia e d'amicizia. Si darebbe giustizia e amicizia verso le cose inanimate, anzi neppure verso un cavallo ed un bue che ci appartenessero? Ebbene, lo schiavo è una proprietà ed uno stru-

---

(1) *Econom.*, XII, 16-19.
(2) *Econom.*, XIII, 10-11.
(3) *Econom.*, XIV, 3-10.
(4) *Polit.*, I, 2, 1254 a, 15-39, 1254 b, 1-26; Ib., I, 1, 1252 a, 30-34, 1252 b, 1-7.

mento animato, allo stesso modo del cavallo e del bue (1). È ben vero che Aristotele soggiunge che lo schiavo è pur sempre uomo e, come tale, può estendersi fino a lui la giustizia e l'amicizia (2); ma si direbbe questa una concessione suggerita piuttosto all'uomo di cuore che al filosofo e, ad ogni modo, non in armonia con tutta la sua dottrina intorno alla schiavitù. Per il Socrate dell'*Economico*, invece, lo schiavo è capace di virtù e d'onore, è uomo, adunque, come tutti gli altri, la cui inferiorità, se mai, è dovuta a condizioni accidentali, non alla natura stessa: con lui è da usare benevolenza e amicizia, con lui giustizia. E anche nei *Memorabili* Socrate fa dire alla virtù ch'essa è diletta cooperatrice degli artigiani nelle loro fatiche, benevola assistente ai servi (3): e Antistene egualmente considera lo schiavo capace di virtù; e Platone, con non diverso spirito socratico, sostiene che, se lo schiavo ha sentimenti grossolani e possiede meno intelligenza e bontà degli altri uomini (4), ciò dipende in gran parte dalle fatiche a lui imposte, più ancora dai cattivi trattamenti onde viene oppresso (5); sono questi che lo abbrutiscono; la sua bassezza e la sua perversità è opera nostra. Di più i vizi che gli si rimproverano con tanta amarezza, non appartengono, certo, a tutti gli individui della classe. Vi sono schiavi in cui l'eccellenza della natura umana conserva ancora tutti i suoi diritti. " Non si sono trovati degli schiavi, e in buon numero, i quali hanno mostrato più fedeltà e devozione che se fossero fratelli e figliuoli, ed hanno salvato ai loro padroni la vita, i beni e tutta la famiglia? „ (6).

VI. Connesso col concetto del migliore trattamento da fare agli schiavi e del rispetto dovuto, anche in questi, alla dignità dell'umana natura, è l'altro concetto di Socrate, del gran conto in cui deve esser tenuto il lavoro manuale, non solo come strumento di ricchezza e, quindi, di benessere e felicità per la famiglia e

---

(1) Aristot., *Eth. Nic.*, V, 6, 1134 *b*, 9-13; e specialmente *Eth. Nic.*, VIII, 11, 1161 *a*, 32-35, 1161 *b*, 1-5: ..... φιλία δ' οὐκ ἔστιν πρὸς τὰ ἄψυχα οὐδὲ δίκαιον. ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν· οὐδὲ πρὸς δοῦλον ᾗ δοῦλος· οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστιν· ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος δοῦλος.

(2) *Eth. Nic.*, VIII, 11, 1161 *b*, 5-8: ᾗ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ᾗ δ' ἄνθρωπος· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης, καὶ φιλία δή, καθ' ὅσον ἄνθρωπος.

(3) II, 1, 32.

(4) *Repub.*, IX, 13, 590 C.

(5) *Leggi*, VI, 776 E — 777 A ..... κατὰ δὲ θηρίων φύσιν κέντροις καὶ μάστιξιν οὐ τρὶς μόνον ἀλλὰ πολλάκις ἀπεργάζονται δούλας τὰς ψυχὰς τῶν οἰκετῶν.

(6) *Leggi*, VI, 776 D E.

lo Stato, ma anche come fattore di temperanza, di giustizia, di moralità. È noto il pregiudizio, fondato, del resto, nella costituzione sociale dell'antica Grecia e da gran tempo invalso, che facea considerare come indegna dell'uomo libero la produzione ottenuta col lavoro manuale; è noto anche che Aristotele elevava a teoria scientifica tale pregiudizio, sostenendo che l'uomo libero deve evitare tutto ciò che può togliere bellezza al corpo, nobiltà e vigoria allo spirito; il lavoro manuale ed il traffico, mentre non servono affatto all'abito e alla pratica della virtù, hanno qualche cosa di servile, di mercenario, e, quindi, di disonorante (1); l'attività dell'uomo libero non deve mirare a fini d'utilità — la ricerca dell'utilità non conviene ai magnanimi e ai liberi (2) — come, d'altra parte, non deve scendere al di sotto di quel lusso della vita che la rende bella e buona: fin nella coltura delle arti belle deve l'uomo libero portare una certa sobrietà, quando vi si richiedano esercizi e movimenti che tenderebbero a distruggere l'euritmia delle forme od offendere il senso della convenienza (3): per questo appunto Giove, nei poeti, non canta nè suona la cetra (4), e Minerva, si racconta, dopo aver inventato il flauto, lo gettò lungi da sè, indispettita che l'uso di esso le deformasse il viso (5).

Bella dottrina, senza dubbio, questa d'Aristotele, d'un grande valore estetico, ma in servizio d'un odioso privilegio! Di fronte ad essa potrà parere modesto ciò che Socrate pensava intorno al lavoro, ma nel modesto pensiero del vecchio maestro era la chiara visione dell'avvenire! " Quali stimi tu migliori, i liberi di casa tua, o gli schiavi di Ceramone? — Stimo migliori i liberi che ho presso di me. — E non è dunque una vergogna che da gente peggiore quegli ritragga agiatezza e tu coi tuoi di gran lunga migliori ti trovi in angustie? — Per Giove, egli mantiene degli artigiani, io delle persone educate liberalmente. — E non sono, adunque, artigiani quelli che sanno fare qualche cosa di utile? — Certamente. — Non sono utili le farine? — Utilissime. — E il pane? — Non meno. — E i mantelli da uomo e da donna, e le tuniche e le clamidi? — Tutte cose utilissime anche queste. — E non sanno fare niente di tutto questo le persone che stanno presso di te? — Anzi, credo che sappiano far tutto. — Ebbene, non sai tu che

---

(1) Aristot., *Polit.*, V, 2, 1337 b, 5-15.

(2) Aristot., *Polit.*, V, 3, 1338 *b*, 2-3: τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ἁρμόζει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθέροις.

(3) Aristot., *Polit.*, V, 6, 1340 b, 33-42, 1341 a, 1-16.

(4) Aristot., *Polit.*, V, 4, 1339 b, 7-11.

(5) Aristot., *Polit.*, V, 6, 1341 b, 3-6.

con una sola di coteste industrie, quella delle farine, Nausicide mantiene non solo sè e i suoi famigliari, ma porche in buon numero e buoi, e avanza ancor tanto che sovente sopperisce alle spese di pubbliche solennità? E, perchè sono liberi i tuoi congiunti, tu credi che non debbano far altro che mangiare e dormire?..... O trovi forse che l'ozio e l'incuria giovino agli uomini per imparare le cose che conviene sapere, per ricordare le imparate, per aver sano e robusto il corpo, per acquistare e conservare quanto è utile alla vita?..... Per qual via gli uomini riuscirebbero più temperanti, stando in ozio, od occupandosi di cose utili? E come riuscirebbero più giusti, col lavoro, o col rimanersene inoperosi a pensare al modo di aver le cose necessarie? Il peggio è poi che ora, io penso, nè tu ami le persone di casa tua, nè esse amano te; tu, perchè credi di riceverne aggravio; esse, perchè ti vedono angosciato per loro cagione; donde nasce il pericolo che s'accresca fra voi l'avversione e la precedente affezione svanisca; mentre, se disporrai che si diano al lavoro, tu le amerai, vedendo che ti sono utili, e quelle ti vorranno bene, accorgendosi che sei contento di loro, e, ricordandovi, l'una parte e l'altra, con maggior piacere dei precedenti benefizi, ne avrete cagione ad aumentare la benevolenza reciproca, e la vostra convivenza diverrà perciò più affettuosa e più intima „ (1).

Il lavoro ti è presentato qui in tutto il suo valore, economico, morale e sociale: la dottrina aristotelica intorno a una natura umana superiore a cui non converrebbe che il lavoro superiore dello spirito, e che non potrebbe perciò scendere, senza degradarsi, agli umili dettagli del lavoro comune, riservato ad una umanità inferiore, è esclusivo ed ingiusto! Ogni lavoro, purchè onesto (2), è degno egualmente: l'importante è proporsi ciò che si può fare ed evitare ciò che eccede il nostro potere, e, qualunque cosa tu intraprenda, porre in essa tutta la tua diligenza (3): anche il mettere l'opera propria a disposizione d'altri non è servile: è servile forse il governare nelle città e prendersi cura della cosa pubblica, o non è, invece, degnissimo dell'uomo libero? (4).

---

(1) *Memor.*, II, 7, 4-10. Cfr. PLAT., *Gorgia*, LXVIII, 512 C D, dove pure Socrate mostra di avere un concetto altissimo del lavoro, anche meccanico.

(2) *Memor.*, II, 7, 10.

(3) *Memor.*, II, 8, 6.

(4) *Memor.*, II, 8, 3-4.

CAPITOLO XII.

Ancora idee sociali. Lo Stato e la legge. La politica e il sapere. Aristocrazia intellettuale.

I. Più che nella famiglia, organismo subordinato e imperfetto anche per Socrate, come in generale per gli antichi, l'individuo celebra la sua natura nello Stato: è questo l'organismo etico perfetto, ed è questo, e non la famiglia, l'oggetto supremo dell'attività morale, secondo il nostro filosofo.

I sofisti, com'è noto, aveano stabilito un'opposizione tra la natura e la legge, tra la legge non scritta, quindi, e la legge scritta, tra la natura e lo Stato. Quest'opposizione Socrate non ammise, per quanto distinguesse egli pure fra leggi scritte e non scritte (1); lo Stato per lui è un fatto naturale, perchè necessario. Aristippo non vorrebbe essere cittadino di alcuno Stato, vorrebbe vivere senza patria e senza leggi, in piena libertà, cittadino dell'universo; ma Socrate gli dimostra che ciò non è possibile; vivere al di fuori dello Stato, vale, in ultimo, vivere al di fuori dell'umanità, spogliarsi della condizione di uomo: chi è uomo è, per ciò stesso, cittadino; e non è poi libertà, come può parere, il sottrarsi ai vincoli dello Stato; è, piuttosto, servitù e miseria. Lo Stato è perciò, in ultimo, voluto dalla stessa natura dell'uomo; l'uomo è fatto per lo Stato; qui egli deve prendere il suo posto, sia che vi governi, sia che vi sia governato, come nel suo ambiente naturale, inevitabile (2). E, poichè la legge è ema-

(1) *Memor.*, IV, 4.
(2) *Memor.*, II, 1, 12-19.

nazione dello Stato, primo dover suo è il rispetto della legge: come potrebbe sussistere uno Stato in cui le leggi non fossero rispettate? Esso andrebbe tosto in rovina (1). Nè giova opporre che le leggi mutano e che, perciò, non si può attribuire gran pregio all'osservanza di esse. Disistimare e non osservare le leggi, per la ragione che spesse volte quelli stessi che le han poste, le riprovano e le mutano, varrebbe quanto non tener conto della disciplina militare in tempo di guerra,. per la ragione che quandocchessia dovrà pur farsi la pace (2). L'osservanza delle leggi è condizione di grandezza e di prosperità: avrebbe Licurgo reso Sparta superiore alle altre città, se non vi avesse inculcato questo principio? L'osservanza delle leggi fa le città felicissime in pace, invincibili in guerra; certo, essa vi genera la concordia, che è il massimo dei beni; i migliori reggitori di città sono quelli che più s'adoperano a questo scopo (3). Senza dir poi che, anche in privato, cotesta osservanza delle leggi è sicuro indizio di virtù: nessuno più tenuto in onore di chi obbedisce alle leggi; nessuno che ispiri maggior fiducia in tutti, su tutto; chi obbedisce alle leggi è, al postutto, uomo giusto; giustizia e osservanza delle leggi sono, in fondo, la medesima cosa (4).

Le leggi simboleggiano per Socrate la patria; ad esse deve il cittadino la certezza della nascita, la sicurezza della famiglia in cui cresce, l'educazione, ogni copia di beni sociali e civili; leggi e patria sono, adunque, tutt'uno; quelle sono come la vita di questa; questa è come l'organismo di quelle. Il cittadino è servo e figlio delle leggi, come è servo e figlio della patria; a lui non è lecito verso di loro trattamento diverso da quello che un figlio userebbe al proprio padre. Anche quando il padre maltratti il figliuolo, non ha questo a maltrattare quello, in ricambio; il giusto non è da pari a pari tra i due; e così egualmente verso la patria e le leggi non è lecita offesa in alcun caso, neppur quando esse offendano te, tanto più che della madre stessa e del padre e di tutti gli altri progenitori più preziosa cosa è la patria e più veneranda e più santa (5). Al cittadino è lecito, quando la città e le leggi della città non gli piacciano, andarsene altrove; nessuna legge è d'ostacolo a ciò, nè lo vieta: rimanendo in una città, pur potendo andare altrove, dopo aver conosciuto come questa si regoli e governi, il

(1) PLAT., *Critone*, XI, 50 A B.
(2) *Memor.*, IV, 4, 14.
(3) *Memor.*, IV, 4, 15-16.
(4) *Memor.*, IV, 4, 17-18.
(5) *Critone*, XII, 50 D—51 C.

cittadino ha consentito implicitamente alle sue leggi, s'è accordato, in fatto, con esse, ha contratto l'obbligo di obbedirle: non obbedendo, viola un contratto, rompe un consenso, opera ingiustamente (1); tanto più ingiustamente, in quanto che quel contratto, quel consenso non fu strappato per forza, o per inganno, nè fu effetto di breve precipitata deliberazione (2). La legge è per Socrate come una condizione universale dell'essere, sicchè un legame ideale stringe tutte le leggi fra loro: chi viola alcune di esse, acquista perciò una denominazione comune, diventa, senza più, il violatore delle leggi, e tale denominazione, col dispregio che le va naturalmente congiunto, l'accompagna dovunque, nel mondo di qua e anche in quello di là, e dovunque è considerato come nemico e come nemico respinto (3). Sotto questo rispetto, la legge è l'oggettiva ed interna norma d'ogni organismo morale e naturale, più che la norma particolare d'una città e d'uno Stato particolare; assume il valore di quelle leggi, generate nel sublime etere, immortali ed eterne, figlie di Dio, di cui canta Sofocle (4).

Si potrebbe credere che tal modo di considerare le leggi, quale troviamo nel *Critone*, non corrisponda al modo in cui Socrate effettivamente le considerava, e che siamo qui, come altrove, di fronte a un'idealizzazione platonica, piuttosto che a una reale riproduzione del pensiero socratico. Non a buon dritto però. Perchè anche nei *Memorabili* (5), come sappiamo, Socrate parla di leggi non scritte, pur esse divine, che contengono in sè stesse la lor forza obbligatoria, norme universali ed eterne, e non proprie di questo o quel tempo, di questo o quello Stato particolare, norme da riguardare, quindi, più nella loro forma e nel loro valore di leggi che nel loro reale contenuto. Conformemente a questo pensiero, anche nel discorso posto nel *Critone* in bocca alle leggi, Socrate non distingue una legge dall'altra, non ne infirma alcuna come non conforme al vero ed al giusto, anzi non introduce neppure, si direbbe, una simile considerazione. È la validità loro formale, o piuttosto la validità della sentenza la cui procedura è regolata da quelle, ciò a cui egli bada. È ingiusta la sentenza di morte che fu pronunciata contro di lui? Certamente. Eppure questa ingiustizia della condanna non dà il diritto a lui, cittadino, di sottrarvisi comecchessia. Ciò varrebbe quanto minare l'esistenza stessa dello Stato. Appunto,

(1) *Critone*, XIII, 51 D E.
(2) *Critone*, XIV, 52 D E.
(3) *Critone*, XV, 53 B C; XVI, 54 B C.
(4) *Edipo Re*, v. 865 seg.; *Antigone*, v. 450 seg.
(5) IV, 4, 19 seg.

l'esistenza dello Stato si fonda tutta sull'efficacia e la validità delle sentenze pronunciate, a norma delle leggi, da magistrati istituiti secondo l'ordine politico della città (1); se c'è errore in queste sentenze, se c'è aperta ingiustizia, ciò dipende dagli uomini, non dalle leggi stesse (2): la legge, in quanto legge, è sacra; ciò che è ingiusto, non ha che l'apparenza della legge, ed è l'opera dell'uomo. Ecco perchè, anche nei *Memorabili*, ciò che è conforme alla legge è giusto, e il giusto e il conforme alla legge sono la medesima cosa, τὸ αὐτὸ νόμιμον τε καὶ δίκαιον (3). " Io non comprendo ", domanda Ippia a Socrate, " che cosa tu chiami conforme alla legge, e che cosa giusto. " — " Conosci le leggi della città? " risponde Socrate. — " Le conosco. " — " E che cosa credi tu che siano? " — " Precetti convenuti di comune accordo fra i cittadini, e ridotti in iscritto, intorno a ciò che convien fare e ciò da cui conviene astenersi. " — " Si conformerebbe alla legge, adunque, chi si governa secondo questi precetti, andrebbe contro la legge chi li trasgredisce? " — " Così per l'appunto. " — " E non farebbe anche cose giuste chi obbedisce a quei precetti, e ingiuste chi non obbedisce? " — " Certamente. " — " E non è giusto chi fa cose giuste, ed ingiusto chi fa cose ingiuste? " — " Come no? " — " Adunque, chi si conforma alla legge è giusto, chi la trasgredisce, ingiusto " (4).

II. Ma la legge non deve essere riguardata solo da questo punto di vista, diremo così, ideale, nel suo valore formale e normativo, nel suo concetto puro di legge, cioè di ordine, di distribuzione, di misura. La legge va anche considerata nel suo contenuto materiale, nel suo precetto positivo e concreto. Ora, per questa parte essa può essere non conforme al vero ed al giusto, può essere non solo non buona, ma addirittura cattiva. Come dovrà comportarsi in questo caso il cittadino? Sarà lecito a lui insorgere contro la legge, romperla e disfarla colla violenza? O il rispetto al rigore formale di essa implicherà ancora il rispetto al suo contenuto materiale? Socrate non ammette nè l'una cosa, nè l'altra. La insurrezione, la violenza non varrebbe a togliere il male della legge; aggiungerebbe, anzi, male a male; e, d'altra parte, il rispetto al contenuto materiale d'una legge cattiva significherebbe acconciarsi al male, acquetarvisi in una rassegnazione supina, contro ogni protesta della ragione e della coscienza. C'è un'altra via in

(1) *Critone*, XI, 50 A B.
(2) *Critone*, XVI, 54 B.
(3) *Memor.*, IV, 4, 12.
(4) *Memor.*, IV, 4, 13.

questo caso: la discussione e la critica; e questa via è da seguire. Se il cittadino non ha il diritto di rompere e spezzare la legge, ha il diritto di discuterla; la discussione, poichè è mossa dal desiderio di trovare il vero ed il bene nelle istituzioni umane, non può che riuscire di vantaggio alla comunità. Nel *Critone* stesso, mentre le leggi dicono a Socrate che la patria si deve obbedire in tutto e violentarla mai, aggiungono che, quando paia che non comandi il giusto, si deve colla discussione convincerla e persuaderla, πείθειν, che ha torto: il cittadino ha la scelta o d'obbedire alla legge o di provare che non è giusta (1). E nei *Memorabili* (2) egualmente Socrate vorrebbe colla discussione persuadere Critia e Caricle quanto sia enorme e ridicola insieme la legge posta da loro, a nome dei Trenta, che vieta d'insegnare l'arte dei discorsi. Come nel campo della morale la discussione e la critica, che finiscono nella persuasione, tolgono gli errori, raddrizzano le storte credenze e preparano il vivere virtuoso fondato sulla verità, così egualmente nel campo della politica e della legislazione ogni riforma è dovuta alla discussione e alla persuasione. Persuasione vuol dire, in ultimo, sapienza; violenza, ignoranza. " Alla violenza vanno congiunte le inimicizie e i pericoli; chi ci fa violenza, ci diviene odioso come chi ci spogliasse della roba nostra; mentre chi ci persuade, ottiene la nostra affezione, come se ci avesse fatto un beneficio, e consegue poi il suo intento amichevolmente e senza pericolo ". Come è possibile, osserva qui Senofonte, a proposito dell'accusa fatta a Socrate, ammettere ch'egli eccitasse i giovani ad usare la violenza contro lo Stato? " Io penso che, quanto più altri esercita le facoltà intellettuali, quanto più si crede adatto ad istruire i suoi concittadini intorno a ciò che loro giova, tanto meno sia proclive ad usare violenza. L'usar violenza non è proprio degli uomini di pensiero, ma di quelli che hanno la forza senza l'intelligenza " (3). D'altra parte, la violenza è già di per sè illegalità, ἀνομία, per Socrate; come potrebbe, adunque, essere un mezzo ad abbattere l'illegalità? " La violenza e l'illegalità, che cosa è mai, o Pericle? Non è forse quando il più forte obblighi il più debole, non colla persuasione, ma colla forza, a fare quel che a lui piaccia? — Così mi pare. — Quelle cose adunque che il tiranno obbliga i cittadini a fare prescrivendole loro, senza persuaderneli, non sono anch'esse illegalità? — Così mi pare. — E quelle cose che i pochi prescrivono

(1) *Critone*, XII, 51 B C; XIII, 52 A.
(2) I, 2, 31-37.
(3) *Memor.*, I, 2, 9-11.

ai molti, non persuadendo ma imperando, le diremo o non le diremo violenza? — Violenza, piuttosto che legge, mi pare tutto quanto uno costringa un altro a fare, sen'averlo persuaso, sia in forma di legge, sia altrimenti. — E ciò che tutto il popolo, dominante sui ricchi, decreta senza averli persuasi, non sarebbe pure violenza, piuttosto che legge? — Non v'ha dubbio „ (1).

La persuasione, adunque, non la violenza, forma la legge. La persuasione, non la violenza, dovrà egualmente correggerla, mutarla o addirittura disfarla, se sia necessario; l'opera del legislatore dev'essere opera di discussione e di persuasione, opera di pensiero, in ogni caso. Il pensiero si esercita intorno alla legge, come si esercita intorno al costume, alla credenza religiosa, ad ogni fatto umano; tutto penetra il pensiero, niente può ad esso sfuggire; con questo esame, con questo scrutinio si scopre il vero, come si scopre il bene, cioè l'essere stesso delle cose. Appunto, altro non è, in fondo, la legge che l'essere del fatto sociale, cioè il vero ed il bene che sono in esso; il vero ed il bene sono come il nocciolo, il fattore costitutivo della legge.

“ Tu desideri una cosa per nulla difficile, o Alcibiade, volendo sapere che cosa sia legge: sono leggi tutte quelle che ha decretato il popolo riunito, deliberando e prescrivendo ciò che convien fare e ciò che non convien fare. — Prescrivendo che si deve fare *il bene*, oppure *il male?* — *Il bene,* per Giove, o giovinetto, *il male mai* „ (2). “ La legge, o Ippia, torna a danno, o torna a profitto della città? — Si fa, cred'io, la legge per ragione d'utilità, ma riesce talora anche a danno, se la legge sia fatta male. — E che mai? Quando i legislatori fanno le leggi, non le considerano come il *maggior bene della città?* Senza di che nemmeno sarebbe possibile un buon reggimento. — Hai ragione. — Quando, adunque, coloro che s'accingono a far leggi, *manchino al bene*, ἀγαθοῦ ἁμάρτωσιν, *mancano a ciò che è essenziale alla legge e alla legge stessa;* che ne pensi tu? — A rigore, Socrate, ciò è vero; però non la pensano così di solito gli uomini. — Ma quali, o Ippia, quelli che sanno o quelli che non sanno? — I più. — E son questi, i più, che sanno il vero? — No, certo „ (3). “ Che cosa è la legge?.. — Mi sembra che la legge sia ciò che è istituito, ciò che è decretato..... Si può rispondere che, in generale, la legge è ciò che è istituito dallo Stato... — Ma non vi sono buone e cattive istituzioni? — Certamente. — Non è esatto, adunque, dire che la legge

(1) *Memor.*, I, 2, 44-46.
(2) *Memor.*, I, 2, 42.
(3) PLAT., *Ippia Maggiore*, V, 284 C D E.

è *semplicemente un'istituzione* dello Stato: non sarebbe conveniente, infatti, che la legge fosse *una istituzione cattiva.* — No, certo. —... E, poichè non è una *istituzione cattiva*, non è chiaro, se pure è un'istituzione, che dovrà esser buona? — Sì. — Ma *una buona istituzione che cos'è? Non è quella che è fondata sulla verità?* — Sì. — Ora, un'istituzione fondata sulla verità non è *una scoperta dell'essere*, τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις? — Sì. — *La legge vuol essere, adunque, scoperta dell'essere.* — Ma come, o Socrate, se la legge è scoperta dell'essere, non sempre abbiamo le stesse leggi intorno alle stesse cose, se pur l'essere fu da noi scoperto? — La legge vuol essere non meno *scoperta dell'essere*; e se, per caso gli uomini non hanno sempre le stesse leggi, come pare, vuol dire che non sempre riescono a scoprire ciò che vuole la legge, l'*essere* „. E, del resto, non solo lo Stato ha le sue leggi, ma hanno le loro leggi la medicina, l'agricoltura, l'orticoltura, la culinaria, e, insomma, tutte le arti, le più umili come le più nobili, leggi che i saggi ricercano, e formulano nei loro scritti e che, naturalmente, sono ancora una scoperta dell'*essere*: " chi manchi all'*essere*, manca alla legge, ὃς ἂν ἄρα τοῦ ὄντος ἁμαρτάνῃ, τοῦ νομίμου ἁμαρτάνει „. " Non è vero che i medici scrivono intorno alla salute quelle cose che credono *essere*? — Sì. — Questi scritti di medicina sono, adunque, *leggi* della medicina. — Della medicina, certamente. — E gli scritti sull'agricoltura non sono pure *leggi* dell'agricoltura? — Sì. — E gli scritti intorno all'orticoltura? — Anche questi sono, per noi, *leggi* dell'orticoltura. — ..... E non diremo noi che ciò che è *bene* in ogni cosa, è *legge* in ogni cosa, medicina, orticoltura, culinaria? — Sì. — E ciò che *è non bene,* diremo che è *legge*? — Mai. — Piuttosto, *illegalità*, ἄνομον. — Di necessità. — Adunque, negli scritti sul giusto e l'ingiusto e, in generale, sull'organizzazione e il governo dello Stato, *il bene è legge veramente regale,* non già il *non bene.* Il *non bene* può parere *legge* agl'ignoranti; in fatto, è *illegalità* „ (1).

(1) Plat., *Min.*, II, 313 D; III, 314 B C, 314 E; IV, 314 E — 315 A B; VI, 316 B; VIII, 316 E; IX, 317 B C. La massima parte dei critici considerano come non platonico il *Minos*. Forse è un abbozzo, come crede il Grote (*Plato and the other companions of Sokrates*, London, John Murray, etc., 1888, I, p. 337, n. 1), perchè non è da ammettere che Platone scrivesse solo dei capolavori, e non li facesse precedere, appunto, da qualche abbozzo, che si riservava poi di rilavorare e completare. Comunque, il contenuto del breve dialogo è, certo, non disforme dal pensiero socratico. Che se poi, com'è avviso del Boeckh (*Comm. in Minoem*), il dialogo è di Simone calzolaio, a cui appunto, secondo l'indicazione di Diogene Laerzio (II, 122), apparterrebbe un dialogo col titolo περὶ νόμου, che è il sottotitolo del *Minos*, il contenuto socratico di esso sarebbe, egualmente, sicuro.

III. Poichè il vero, il bene, cioè, in fondo, l'essere stesso del fatto sociale, scoperto dal pensiero, costituisce la legge, ecco, adunque, secondo Socrate, per una parte, fondarsi il diritto positivo sul diritto naturale, la legge scritta sulla legge non scritta, e, per l'altra, l'opera del legislatore e dell'uomo politico considerarsi sovrattutto opera di ragione e di pensiero. Come in tutto il resto, anche qui, nella vita sociale e politica, la ragione e il pensiero soli hanno a dominare: la politica è scienza, come è scienza la virtù, come è scienza ogni abilità e dovrebbe esserlo ogni opera. Come si può operare, in generale, senza sapere, e come si può operare senza sapere, specialmente nella politica, in un campo d'attività così complessa e, insieme, così delicata, dove sono in giuoco i più vitali interessi, materiali e spirituali, dove chi legifera e governa, agisce di necessità sull'intero corpo sociale? Non per il bene privato dell'individuo, infatti, si legifera e governa, ma per il bene generale. Perchè Omero chiama Agamennone pastore di popoli? Appunto, il capo dello Stato deve aver cura dei suoi governati, come un pastore del suo gregge; il merito d'un buon capo sta nel fare che siano buoni e felici quelli che egli governa, ἵνα δι' αὐτὸν εὖ πράττωσιν (1), sta nel procurar loro quell'*eupraxia* che è anche il fine ultimo della morale. Ora, ciò non si può ottenere senza la scienza: quanto è più grave, anzi, e difficile la funzione da esercitare, e tanto più larga e sicura dev'essere la scienza. È stoltezza credere che nelle arti più umili non si possa diventar abili senza un conveniente insegnamento, e che, invece, l'arte di tutte più importante e difficile, quella del governare lo Stato, venga di per sè, automaticamente, ἀπὸ ταὐτομάτου, agli uomini (2). Re e governanti non sono già quelli che portano lo scettro o furono eletti dal popolo o dalla sorte, ma quelli che sanno governare; come in un naviglio non governa già il padrone di esso, ma chi sa condurlo, e nell'agricoltura e nella medicina e nella ginnastica solo chi sa, governa e comanda; la condizione del sapere è così essenziale al comando, che perfino la donna comanda all'uomo in quei lavori che ella conosca ed egli non conosca (3). Il sapere è già di per sè tale potenza fattiva e imperatoria che, quando altri lo possieda, possiede senza più, anche indipendentemente da un esercizio effettivo, l'arte a cui il sapere lo abilita: così chi ha imparato a suonare la cetra, è, quando anche non la suoni, citarista; ed è medico chi ha imparato la

(1) *Memor.*, III, 2, 1-3.
(2) *Memor.*, IV, 2, 2.
(3) *Memor.*, III, 9, 10.

medicina, sebbene non la eserciti; ed è stratega, quand'anche nessuno lo elegga, chi ha imparato strategia; mentre " chi non sa, nè stratega sarebbe, nè medico, neppure se da tutti gli uomini venisse eletto, οὐδ' ἐὰν ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων αἱρεθῇ „ (1).

E Socrate, con quell'abbondanza ed efficacia di conversazione che gli conosciamo, insiste su questa necessità, che ha l'uomo politico, del sapere, d'un sapere vario, molteplice, corrispondente, appunto, alla varietà e alla molteplicità delle funzioni che dall'uomo politico devono essere esercitate. Egli non può ignorare, ad esempio, le entrate e le spese della città e i provvedimenti necessari ad aumentare le prime, a diminuire le seconde (2); non può ignorare le forze militari del paese, sia di terra sia di mare, e come convenga disporle e allogarle per la sicurezza interna, come paragonarle e misurarle a quelle dei nemici, prima di decider la guerra (3), e, la guerra decisa, come convenga condurle alla vittoria, mettendo in opera gl'insegnamenti della tattica ed ogni migliore accorgimento strategico, cercando di conoscere bene a fondo il soldato, sovrattutto facendolo attento e disciplinato ed inspirandogli l'entusiasmo per l'antico valore, per la gloria e per la grandezza della patria (4). E non può ignorare che per ben governare lo Stato bisogna anzitutto saper governare una famiglia. " Se la città è composta di più che diecimila famiglie ed è cosa sì ardua il prendersi cura di tutte insieme, perchè non cercare dapprima di farne prospera una? Se questa fai prospera, potrai ben tentare di farne prospere più „ (5). " L'amministrazione delle cose private differisce solo per quantità dall'amministrazione delle cose pubbliche „ (6). E non può ignorare l'arte della parola, mezzo di comando e di persuasione. " Pretendi tu, domandava un giorno a Socrate un cittadino eletto generale di cavalleria, ch'io debba esercitarmi a parlare? „ " Credevi forse di dover comandare in silenzio? „ gli rispose il filosofo (7). E a Glaucone che, aspirando al governo dello Stato e consigliato intanto, per prepararvisi, a

(1) *Memor.*, III, 1, 4.
(2) *Memor.*, III, 6, 4-6.
(3) *Memor.*, III, 6, 8-10.
(4) *Memor.*, III, 5, 6-9; III, 5, 21-23; III, 1, 6-11. Cfr. anche *Memor.*, III, 2; III, 3; III, 4. Con molta larghezza è trattato nei *Memorabili* questo argomento che si riferisce ai doveri, alle qualità d'un buon capitano, che, senza dubbio, è il principale ufficio dell'uomo di Stato, per gli antichi.
(5) *Memor.*, III, 6, 14.
(6) *Memor.*, III, 4, 12.
(7) *Memor.*, III, 3, 11.

prender la redini della casa dello zio, prossima a rovina, si scusava di non poterlo fare, perchè questi non voleva ascoltarlo, " e tu, osservò, che non riesci a persuadere lo zio, credi di poter persuadere tutti gli Ateniesi e lo zio con essi? „ (1). E sovrattutto non può ignorare, poichè deve dominare gli altri, che bisogna prima saper dominare sè stesso, astenendosi dai piaceri, affrontando fatiche, disagi, privazioni (2); l'arte regia, ἡ βασιλική τέχνη (3), che è arte di comando, non deve mancare di tale comando interiore. E non può ignorare la giustizia, la virtù per eccellenza del cittadino e dell'uomo politico. " Aspiri tu, o Eutidemo, a quella virtù per la quale gli uomini diventano atti a governare lo Stato e la famiglia, capaci di comandare, giovevoli agli altri e a sè stessi? — Di questa appunto io ho bisogno sovrattutto. — Per Giove, tu aspiri alla più bella delle virtù, alla prima delle arti; è l'arte dei re e si chiama regale; ma sai tu se è possibile eccellervi senz'esser giusto? — So bene che non è possibile senza giustizia „ (4). " Non di mura, nè di triremi, nè di arsenali, hanno bisogno le città, o Alcibiade, se vogliono esser felici, nè di popolazione numerosa, nè di grandezza, senza virtù. — No, certamente. — Se tu, adunque, vorrai fare esattamente e a modo gli affari dello Stato, dovrai fornire di virtù i cittadini. — Ne sono persuaso. — Ma potrebbe chi si sia fornire altri di quello ch'egli non abbia? — E come lo potrebbe? — Ti bisogna adunque acquistare virtù tu medesimo per il primo, e così pure qualunque altro si proponga d'aver cura non solo di sè e delle cose sue, ma dello Stato e delle cose dello Stato. — Dici bene. — Non si tratta, adunque, di procacciare a te medesimo licenza ed arbitrio di fare ciò che tu voglia, a te o allo Stato tuo; ma giustizia e saggezza „ (5).

Se non che giustizia e saggezza non ha d'ordinario l'uomo politico: egli non tien fisso lo sguardo nella luce divina della ragione, non si cura di conoscer sè stesso, e di avere quelle altre cognizioni che dall'uomo politico si richiedono (6). Anche i migliori fra essi s'affidano in generale a una specie d'abilità istintiva, che non saprebbero spiegare donde sia loro venuta, non

(1) *Memor.*, III, 6, 15.
(2) *Memor.*, II, 1, 1-7.
(3) *Memor.*, II, 1, 17.
(4) *Memor.*, IV, 2, 11.
(5) Plat., *Alcib. magg.*, XXX, 134 B C.
(6) Plat., *Alcib. magg.*, XXX, 134 D E.

potrebbero comunicare ad altri (1) e che non è, quindi, un proprio possesso, poichè non è un conscio possesso. Inspirati dagli dèi o guidati dalla fortuna, essi riescono forse a compiere grandi cose, ma non sanno ciò chè fanno, simili in ciò ai poeti che, nel delirio della composizione, invasati e dominati da divino spirito, possono produrre mirabili carmi di cui non penetrano la ragione. E così sono essi forze della natura, non cause intelligenti. " Non per una certa sapienza, osserva Socrate a Menone, nè perchè fossero sapienti essi stessi, stavano a capo degli Stati Temistocle e quegli altri che Anito qui diceva; e perciò neppure erano atti a render gli altri quali essi erano, non essendo tali per via di scienza..... In fatto di scienza essi non differiscono dai profeti e dagl'indovini; poichè questi pure dicono verità e molte, ma nulla sanno di ciò che dicono..... A buon diritto noi chiameremmo divini i profeti e gl'indovini e tutti quanti hanno genio poetico; e i politici non meno di questi diremmo divini e presi d'entusiasmo, θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, inspirati essendo ed invasati da un dio, quando molte e grandi cose riescono a dir bene, senz'avere la scienza di ciò che dicono „ (2). O si dà davvero un politico che sia tale per via di scienza e in grado, perciò, di comunicare l'abilità sua ad altri? Ma in tal caso, soggiunge Socrate, egli sarebbe come Tiresia tra i morti, di cui dice Omero che " solo è fra gli abitatori dell'Ade che abbia spirito di sapienza, mentre gli altri sono ombre vaganti „ (3).

IV. Ridotta così la politica alla scienza, e disconosciuta nell'uomo politico ogni abilità di cui egli non possa render conto a sè stesso e agli altri, e che sia effetto semplicemente d'una natura felice o di quello che noi diremmo colpo d'occhio, intuizione istintiva della vita e degli affari, s'indovina facilmente

---

(1) Non fa, per Socrate, eccezione alla regola lo stesso Pericle, che non riuscì a far sapiente uno solo della sapienza sua, nè fra gli Ateniesi, nè fra gli stranieri, neanche i suoi figli. Plat., *Alcib. magg.*, XIII, 118 C; XIV, 119 A. Cfr. anche Plat., *Gorgia*, LXXI, 515 C—LXXII, 516 E, dove la critica s'allarga e colpisce non soltanto Pericle, ma e Cimone e Temistocle e Milziade e, insomma, gli uomini politici più famosi d'Atene, che non riuscirono a migliorare i loro concittadini, se, anzi, non li fecero più ingiusti e peggiori. La critica si fa anche più acerba in *Gorgia*, LXXIII, 518 A—LXXV, 520 B. Vedi pure *Menone*, XXXII, 93 C—XXXIV, 94 E.

(2) Plat., *Menone*, XLI, 99 B C D. Cfr. Plat., *Jone*, V, 533 D—534 E; *Apol.*, VI, 21 C; VII, 22 B C.

(3) Plat., *Menone*, XLII, 100 A.

quale dovesse essere in questo campo l'ideale del nostro filosofo. Il principio della scienza e della consapevolezza lo metteva in opposizione con tutti i concetti tradizionali della politica greca: il diritto ereditario della monarchia, o anche dell'aristocrazia, il concetto democratico della maggioranza erano recisi nella loro radice: il diritto ereditario, la scelta del popolo mediante i voti non poteano costituire la capacità dell'individuo a trattare le faccende dello Stato. Chi sa, solo, dovendo comandare, anzi essendo il sapere già esso stesso comando, è, adunque, un'aristocrazia, diremo così, intellettuale, la forma di governo da preferire; ogni altra forma, per quanto sorretta dalla tradizione o voluta dal popolo, non soddisfa alle esigenze della ragione. Certo, Socrate non condanna recisamente che la tirannide, governo fondato sull'illegalità, sull'arbitrio e sulla violenza (1), e quella democrazia sfrenata che s'era stabilita in Atene e che faceva dipendere dalla sorte l'elezione alle cariche dello Stato, quasi tutti vi avessero eguali attitudini (2); ma, implicitamente, la sua condanna si estende più oltre. E comprende la regalità, se il re, pur avendo lo scettro, che è l'insegna del comando, non abbia ciò che legittima il comando, la scienza (3); e comprende ogni forma di governo popolare, perchè il popolo, moltitudine amorfa " di tintori, di calzolai, di falegnami, di magnani, di agricoltori, di negozianti o mercanti al minuto, non ad altro intenti che a vender caro quello che hanno comprato a buon mercato ", non s'è mai preso, nè può prendersi pensiero delle cose dello Stato (4). Il popolo può credere e crede infatti d'avere diritto al governo; ma non ha, nè può avere la preparazione necessaria: mentre partecipa in massa alla trattazione degli affari dello Stato, poichè ognuno si reputa esperto in fatto di giustizia e virtù civile, in realtà dovrebbe comportarsi qui come si comporta, poniamo, rispetto all'architettura o ad altra arte siffatta, in cui solo a pochi, a pochi esperti davvero, concede facoltà di dar consiglio (5). Il popolo non è, non può essere maestro di virtù civile, di giustizia; e lo troveresti infatti, in siffatto argomento, sempre in disaccordo con sè stesso e con gli altri (6). Aggiungansi i tumulti, le violenze, gli eccessi d'ogni maniera a cui il popolo s'abbandona, il popolo divenuto moltitu-

(1) *Memor.*, IV, 6, 12; I, 2, 44; III, 9, 10; III, 9, 12.
(2) *Memor.*, I, 2, 9; III, 9, 10.
(3) *Memor.*, III, 9, 10.
(4) *Memor.*, III, 7, 5-7.
(5) Plat., *Prot.*, XII, 322 D — 323 A.
(6) Plat., *Alcib. magg.*, VII, 111 A — VIII, 112 D.

dine incomposta e scapigliata, alla quale nulla potrebbe opporsi e con la quale indarno si adoprerebbe il linguaggio della ragione e della giustizia (1).

I pochi, perciò, i pochi eletti per virtù, per intelligenza e per sapere, i pochi, non i molti, hanno diritto a governare; non è il numero che conta, ma la qualità (2): che anzi, se pure quei pochi dovessero mancare ed uno solo possedesse quelle condizioni, a questo solo apparterrebbe il potere (3).

Era avversione verso il popolo, come sosteneva l'accusatore (4), che suggeriva a Socrate tali idee? Certo, egli era acerbo con il popolo e non gli risparmiava rimbrotti e censure; ma non malo animo lo muoveva. Egli avrebbe voluto, anzi, appunto coi rimbrotti e le censure, renderlo consapevole della condizione miserrima in cui si trovava, sollevarlo da questa condizione, sottrarlo al predominio di demagoghi ignoranti e violenti, sottrarlo anche alla sua propria ignoranza e violenza, e farne a poco a poco un complesso di cittadini forniti d'ogni miglior qualità per governare ed esser governati. Come nel campo morale conveniva formare degli uomini, nel campo politico conveniva formare dei cittadini; se pure questa distinzione avea ragione d'essere per Socrate, e non conveniva, invece, formare degli uomini e dei cittadini, insieme! Specialmente la sua conversazione col figlio di Pericle, Pericle il giovane, prova questi suoi alti intendimenti. Le condizioni d'Atene sono tristi, e Pericle ne è tutto sgomento: gli Ateniesi non rispettano i vecchi, cominciano dai proprii padri a disprezzarli; non esercitano il corpo, non si curano di renderlo più robusto, anzi deridono quelli che ciò fanno; non obbediscono alle autorità, anzi si gloriano di disprezzarle; sono discordi fra loro, e per pura malignità ed invidia; si movono liti sopra liti nelle private e nelle pubbliche adunanze; trattano gli affari comuni come se fossero affari d'altri, facendo anche questi oggetto di aspre contese: da ciò la più perniciosa corruzione, nimicizie e rancori senza fine; sicchè è da temere che qualche grande sventura sopravvenga alla città, a cui essa non possa resistere (5). Il quadro è terribile; ma Socrate vorrebbe mo-

---

(1) Plat., *Apol.*, XIX, 31 C—XXI, 32 E.

(2) Lasciando i *Memorabili*, vedi Plat., *Lachete*, IX, 184 E; *Gorgia*, XXVII, 472 A B; XXXI, 475 E — 476 A.

(3) Vedi specialmente *Gorgia*, XLIV, 590 A: Πολλάκις ἄρα εἷς φρονῶν μυρίων μὴ φρονούντων κρείττων ἐστὶ ..... καὶ τοῦτον ἄρχειν δεῖ, τοὺς δ' ἄρχεσθαι; dove, certo, è espresso il pensiero di Socrate.

(4) *Memor.*, I, 2, 9; I, 2, 59.

(5) *Memor.*, III, 5, 15-17.

strare a Pericle ch'egli ha caricato le tinte, e che non è da disperare degli Ateniesi; essi, dopo tutto, hanno del buon sangue nelle vene; si tratta di richiamarli al culto della virtù dei loro padri; essi sono come quegli atleti che, per la loro grande superiorità e pel continuo vincere divenuti trascurati e troppo indulgenti con sè stessi, rimangono al di sotto dei loro avversari; bisogna risollevarli, perciò, bisogna arrestare questa decadenza che, in ultimo, dipende non da mancanza di qualità, ma da trascuratezza di qualità effettivamente possedute; e Pericle, egli pure, da quell'uomo di valore che è, contribuisca a ciò, dando mano al governo, e procacciandosi tutte le cognizioni necessarie (1). E dia mano al governo anche Carmide di Glaucone, pure uomo di valore e di grande abilità e assennatezza, e tuttavia esitante per timidezza, se non forse per infingardaggine, ad affrontare le assemblee e a prendere il suo posto nel maneggio degli affari pubblici, dove potrebbe recare tanto bene (2). E quegli altri che aspirano al governo senza la necessaria preparazione, pur avendo naturali qualità d'ingegno, come Glaucone d'Aristone (3), come Eutidemo (4), come Alcibiade (5), coltivino prima ed affinino l'ingegno naturale e acquistino collo studio e la diligenza, oltrechè la piena conoscenza di sè, la più larga e compiuta scienza di ciò di cui poi avranno a occuparsi: così soltanto l'opera loro sarà benefica. Quanto a lui, Socrate, non s'occuperà direttamente del governo, ma col cercare che altri vi si avvii e vi si prepari, coll'eccitare a virtù e sapienza, col formare uomini e cittadini, si mostrerà miglior politico dei politici di professione, chè il vero politico è, in ultimo, chi cerca d'indirizzare al bene e alla virtù i cittadini, non chi, governando, piuttosto li peggiori che migliorarli. “ Io ritengo, dice qui Socrate, di dar opera con pochi Ateniesi, per non dir solo, alla vera politica, e di comportarmi da cittadino, solo dei presenti: io non parlo, infatti, per acquistarmi favore ogni volta che prendo a parlare, ma studiando al massimo bene e non già a quello che sia più piacevole „ (6). “ In qual maniera tratterei io più efficacemente le cose politiche? Coll'attendervi io solo, o col procurare che cresca, per quanto è possibile, il numero degli uomini capaci di trattarle? „ (7).

---

(1) *Memor.*, III, 5, 18-28; III, 5, 8-13.
(2) *Memor.*, III, 7.
(3) *Memor.*, III, 6.
(4) *Memor.*, IV, 2.
(5) Plat., *Alcib. magg. passim.*
(6) Plat., *Gorgia*, LXXVII, 521 D.
(7) *Memor.*, I, 6, 15.

E poichè, adunque, egli vuole il bene del popolo in ogni caso e quell'aristocrazia intellettuale a cui egli mira non ha a chiudersi in sè stessa, nella propria superiorità, come una casta, ma deve espandersi e accostarsi al popolo, e, fondandosi sulla scienza, governare coi mezzi da questa consentiti, cioè, non colla violenza, ma colla *persuasione*, che non è essa stessa che trasmissione della scienza, la politica di Socrate si riduce, in fondo, a uno scambio di lumi e di conoscenze fra chi è sapiente e chi è meno sapiente, vuole l'accordo e il consenso di tutti i cittadini per mezzo della discussione scientifica e della dialettica, sicchè il governo di pochi sia ancora, per un certo rispetto, governo di molti e l'aristocrazia non si distacchi sostanzialmente dalla democrazia (1).

Quantunque nella scuola socratica non questo temperamento sia prevalso. L'idea d'un'aristocrazia intellettuale, appena abbozzata dal maestro, l'idea del sapere a cui solo spetta il potere, dovea qui, con esclusione d'ogni altra, avere svolgimento e fortuna. A non parlare di Senofonte, Platone fondò su di essa tutto il suo sistema di politica. " Finchè i filosofi non saranno re, o quelli che oggi si chiamano re, non saranno veramente e seriamente filosofi, finchè la potenza politica e la filosofia non si troveranno insieme, non ci sarà, caro Glaucone, rimedio alcuno ai mali degli Stati e nemmeno, io credo, a quelli del genere umano „ (2).

---

(1) Non crediamo però qui di accettare le conclusioni, veramente eccessive, a cui giunse il Fouillée (op. cit., vol. II, p. 73-75), secondo il quale Socrate avrebbe voluto affidare le funzioni esecutive ai più saggi e capaci e le deliberative al popolo, fondando in tal modo " un'aristocrazia, a dir così, esecutiva, appoggiata su una democrazia legislativa „. " Noi non possiamo comprendere, osserva in proposito ironicamente il Benard (*La philosophie ancienne, première partie*, Paris, Alcan, 1885, p. 155) come la dialettica di Socrate avrebbe potuto trarsi d'impaccio per stabilire questa opinione. Se l'ignoranza e la passione sono escluse dal potere d'eseguire o d'agire, se i lumi sono indispensabili per esercitare quest'azione, come sono essi inutili o meno necessari per scegliere e deliberare? Che è mai una deliberazione fatta da ignoranti o da uomini passionati e quale sarà la loro scelta? „. Anche non meglio fondata, osserva lo stesso Benard, è la distinzione, su cui pure insiste il Fouillée (l. c.), dei *diritti* e delle *funzioni*.

(2) *Repub.*, V, 18, 473 D.

CAPITOLO XIII.

Idee teologiche. Dio, intelligenza universale. Le cause finali. L'argomento morale. Monoteismo? Imprecisione del concetto del divino; ma epurazione e innalzamento di esso.

I. Il concetto informatore della filosofia socratica è, lo sappiamo, la razionalità. La ragione domina e deve dominare la vita privata e la vita pubblica; la moralità sta nel comportarsi conforme a ragione, è scienza addirittura; scienza è anche la politica; e la scienza, manco a dirlo, è il prodotto più alto della ragione. La ragione è il principio del vero, del buono, del bello; è il fondamento del potere, anzi il potere stesso; chi sa, può (1). Ciò che preme soprattutto è svolgere la razionalità, svolgerla in sè e in altri, per via di esame e di ricerca: " una vita senza esame non mette conto che l'uomo la viva ", osserva Socrate a' suoi giudici (2).

---

(1) *Memor.*, III, 9, 10. Con parola felice il Pfleiderer (*Sokrates und Plato*, Tübingen, 1896, p. 52) chiama *Noocrazia* l'idea fondamentale di Socrate, noocrazia e perciò dominio della ragione in tutta la vita dell'individuo e della società, specialmente dello Stato: " *die treibende Grundidee und das Lebensziel des Sokrates... die Nookratie,... also Herrschaft der Vernunft in ganzen Leben des Einzelnen und der Gesellschaft, vor Allem des Staats* ". E in una nota paragona quindi Socrate al Kant in cui trova, in ultimo, lo stesso tratto distintivo: "*Herrschaft der Vernunft in den individuellen Vernunftpunkten, oder Universalismus der Vernunftherrschaft in Theoretischen, Praktischen und Aesthetischen* ". Appunto perciò, conclude il Pfleiderer, " *überwindet Kant als grösster Aufklärer seine zeitgenössische Aufklärung, wie Sokrates die Sophistik* ".

(2) Plat., *Apol.*, XXVIII, 38 A.

Questo concetto del dominio della ragione nell'uomo e nella vita, Socrate estende anche alla natura e alle cose. Per verità, ei non s'occupa della natura e delle cose, come già sappiamo; anzi, dissuade dall'occuparsene; ma a un pensatore come lui, che applica una riflessione profonda al problema della vita, non possono sfuggire i numerosi rapporti fra l'uomo e il mondo esterno, e come l'unità di disegno e di fine onde l'uno all'altro sono legati ed avvinti. La razionalità nell'uomo e nella vita è quindi, insieme, razionalità nella natura e nelle cose, per Socrate. Ciò spiega la dottrina teologica e finalistica sua.

Dal dì che Anassagora accanto alle *omeomerie,* particelle similari della materia, poneva la mente, forza distintrice, motrice e ordinatrice, si sostituiva al punto di vista meccanico, propriamente materialistico, nella spiegazione del mondo, il punto di vista finalistico e teologico; il naturalismo antico veniva oltrepassato. Socrate svolse i germi gettati dal vecchio pensatore di Clazomene; però, mentre costui, pur ponendo la mente come diacosmica, non se ne giovava in realtà e ricorreva più volentieri alle cause meccaniche, donde i rimproveri a lui di Platone (1) e di Aristotele (2), Socrate, invece, lasciava in disparte le cause meccaniche e solo nella mente trovava la spiegazione del tutto (3).

La dottrina teologica e finalistica è una delle meglio determinate e precise di Socrate; e Senofonte stesso, che ce la riferisce in due dialoghi dei *Memorabili,* ha cura di avvertirci in poche parole che premette all'uno e all'altro, che chi accusa Socrate di non insegnare niente di preciso e di compiacersi soltanto di redarguire e confondere altrui, troverebbe in questa dottrina da lui professata una smentita, tanto essa è un insegnamento diretto e positivo. Il metodo dialettico, semplicemente confutativo ed ironico, che Socrate adopera " con quelli che credono di saper tutto per castigarli della loro presunzione ", prende un carattere affermativo e dogmatico in presenza di discepoli ed amici; Socrate allora non interroga solamente; ricerca in comune, parla, dogmatizza; appunto, un dogmatismo è il suo insegnamento intorno alla divinità, περὶ τοῦ δαιμονίου (4).

E in questo insegnamento c'è qualche cosa di profondo veramente, pur nella forma semplice e ingenua talora, che assume la parola del maestro: vi si trovano i germi degli argomenti più

(1) *Fedone,* XLV-XLVII, 96 A-99 B.
(2) *Metaph.,* I, 4, 955 *a,* 18; I, 7, 988 *b,* 6.
(3) *Fedone,* l. c.
(4) *Memor.,* I, 4, 1-2; IV, 3, 1-2

celebri a cui si ricorse poi per dimostrare l'esistenza di Dio: sebbene giovi notare che dimostrazioni vere e proprie in questo soggetto Socrate difficilmente si dovea rassegnare a darne, pensando forse, come Platone, che "simili dimostrazioni sarebbero affatto inutili, senza i pregiudizi sparsi fra gli uomini" (1). Dimostrare Dio non è per Platone che volgere verso di lui l'organo dell'intelligenza, come si dimostrerebbe il sole volgendo verso di lui o verso gli oggetti in cui si riflette, l'organo della vista (2). Qualche cosa di simile pensava forse Socrate: basta guardare intorno a noi e sopra noi per aver la dimostrazione di Dio.

Notevole è, anzitutto, il discorso che fa Socrate per provare l'esistenza di una mente suprema. "Credi tu", domanda egli ad Aristodemo, una specie di ateo, dal modo in cui si comportava nelle cose di religione, "credi tu di avere in te qualche cosa d'intelligente, e che in nessun'altra parte altrove vi sia intelligenza? E tu sai pure che della gran quantità di terra che si trova nel mondo, solo una piccola parte accogli nel tuo corpo; e lo stesso puoi dire dell'umido e degli altri elementi che, grandi in natura, solo in piccola parte entrano nella composizione del tuo corpo. Ora, l'intelligenza come crederai tu dunque di essertela buscata per te solo, per un fortunato accidente, sicchè non se ne trovi in nessuna parte altrove, νοῦν δὲ μόνον ἄρα οὐδαμοῦ ὄντα σὲ εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι, e queste moli sterminate e questa moltitudine infinita di cose siano disposte in sì bell'ordine da una forza stupida e cieca, δι' ἀφροσύνην τινὰ οὕτως οἴει εὐτάκτως ἔχειν?" (3).

Il pensiero è in questo discorso chiarissimo. Ogni elemento componente del corpo nostro non è che un'infinitesima porzione degli elementi che sono in natura: è possibile che l'intelligenza della nostr'anima non sia porzione, alla sua volta, dell'intelligenza che è nella natura? O si crederà forse che solo l'uomo abbia questo privilegio dell'intelligenza, e il mondo e la natura, dove pure tutto è ordinato ed armonico, εὐτάκτως, siano così per una specie d'inintelligenza, δι' ἀφροσύνην τινά? Sarebbe assurdo che ciò fosse: l'uomo, limitato e finito in tutto il resto, sarebbe per l'intelligenza illimitato, infinito, poichè regina dell'universo è l'intelligenza. Il

---

(1) *Leggi*, X, 4, 891 B ... εἰ μὴ κατεσπαρμένοι ἦσαν οἱ τοιοῦτοι λόγοι ἐν τοῖς πᾶσιν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀνθρώποις οὐδὲν ἂν ἔδει τῶν ἐπαμυνούντων λόγων ὡς εἰσὶ θεοί.

(2) *Repub.*, VII, 2-3, 515 E-518 B.

(3) Senof., *Memor.*, I, 4, 8. Cfr. Plat., *Filebo*, XVI, 28 D-31 A, dove, con maggiore larghezza e con gravi considerazioni metafisiche, è svolto, in fondo, lo stesso pensiero iniziale che troviamo in Senofonte.

vero è, invece, che, come il meno suppone il più, come la parte suppone il tutto, anche l'intelligenza nostra limitata suppone una intelligenza infinita da cui deriva: l'intelligenza umana partecipa all'intelligenza divina, come il corpo umano partecipa al gran corpo dell'universo.

Il difetto di questo discorso, osserva qui il Fouillée, sta nel modo in cui Socrate concepisce il rapporto dell'intelligenza umana e dell'intelligenza divina: la prima è come una parte di cui la seconda è il tutto; Socrate si rappresenterebbe la divinità come una specie d'anima del mondo, un'intelligenza immanente al mondo, un κοινὸς λόγος sparso nelle cose, mescolantesi a tutto, come la nostr'anima si mescola al corpo e lo vivifica; nel che non oltrepasserebbe, veramente, il pensiero dei suoi predecessori, Eraclito, Empedocle, Anassagora. Quantunque, soggiunga tosto l'eminente scrittore, non convenga prender troppo alla lettera ciò che dice qui Socrate, e dimenticare che si fonda qui sopra una comparazione ed un'analogia fra il corpo nostro formato d'elementi e l'anima nostra derivata: quel che di materiale, che si nota nelle parole di Socrate, è tutt'effetto di questa comparazione e di questa analogia (1).

Socrate s'eleva adunque dall'intelligenza umana all'intelligenza divina; non gli pare concepibile che sia la prima e non sia la seconda; qualunque sia il rapporto onde sono legate l'una all'altra, se c'è un'intelligenza parziale, ci dev'essere un'intelligenza universale, e quello che fa, in piccolo, l'una, deve fare, in grande, l'altra. " O buon Aristodemo, continua egli a parlare, osserva come la tua mente, stando nel tuo corpo, lo maneggia come vuole. Convien dunque credere che anche l'intelligenza che è nel tutto, τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν, disponga ogni cosa a suo piacimento, e non già che il tuo occhio possa giungere alla distanza di più stadi e l'occhio di Dio, τὸν τοῦ θεοῦ ὀφθαλμόν, non sia valevole a vedere insieme ogni cosa, nè che la tua anima possa pensare a queste cose nostre e a quelle d'Egitto e di Sicilia, e che la sapienza di Dio, τὴν τοῦ θεοῦ φρόνησιν, non sia capace di prendersi cura di tutte le cose insieme „ (2). C'è un che di solenne in queste parole: Socrate che scherza sempre, assume qui un tono inusitatamente serio e grave, quasi ieratico. Non meno solenni sono quest'altre parole che rivolge ad Eutidemo: " quel Dio che ordina e tiene in sesto il mondo in cui esistono tutte le cose buone e belle, e lo porge al nostro uso inde-

(1) Fouillée, op. cit., vol. 2, p. 83-84.
(2) *Memor.*, I, 4, 17.

fettibile, sano e sempre giovane, pronto immancabilmente a' suoi cenni con più velocità del pensiero, quel Dio non si fa vedere a noi altrimenti che nelle opere grandissime che reca ad effetto, πράττων; in quanto le dispone nel suo interno consiglio, οἰκονομῶν, ci rimane invisibile „ (1).

II. Del resto, non tanto nel risalire dall'intelligenza umana all'intelligenza divina sta, in questo campo, l'originalità di Socrate; qui, anzi, egli ebbe predecessori tutti quelli che, in una forma o in un'altra, ammisero una *ragione universale*. L'originalità sua sta piuttosto in quell'altro argomento che adoperò a mostrare l'esistenza di Dio: l'argomento delle cause finali. Socrate comprese per primo la bontà e come la moralità delle cose: c'è nel mondo come un sistema di mezzi e di fini e tutto mette capo al bene; deve adunque esistere una mente provvida e buona, che domina il mondo e senza cui quel finalismo riescirebbe inesplicabile.

Socrate, lo sappiamo, concepisce in psicologia un rapporto strettissimo fra l'intelligenza e la potenza attiva, la volontà: l'intelligenza vede il bene e la volontà non può non farlo; basta sapere ciò che è bene perchè si faccia: fare è sapere. Questo ottimismo psicologico, avvertito in fondo alla volontà sua intelligente

(1) *Memor.*, IV, 3, 13. Questo luogo parve sospetto a G. Dindorf, che infatti lo tagliò fuori nella sua edizione dei *Memorabili*, e non al Dindorf solo. Ma è noto che questo luogo trova un riscontro in *Ciropedia*, VII, 7, 22; e pare poi che non soltanto ai luoghi che nel testo lo precedono e lo seguono immediatamente, ma anche ad esso in particolare si riferisca Cicerone (*Nat. Deor.*, I, 12), e Clemente Alessandrino (*Cohort.*, VII, *Migne, Patr. Graec.*, VIII, 176-177), e Stobeo (*Eclog.*, II, 1, 20). Del resto, in generale, i due capitoli dei *Memorabili* (I, 4 e IV, 3) in cui sono più specialmente riferite le idee di Socrate intorno alla divinità, furono assai discussi. Carlo Joël nell'opera più volte citata, I, 118 seg., ha in proposito importanti osservazioni. Egli osserva fra l'altro che la " conclusione intorno agli dèi è nei due capitoli alquanto diversa; nel I, 4 più razionale, nel IV, 3 più personale; quello considera l'ordinamento teleologico del mondo più come opera d'arte della ragione divina, questo più come dono della grazia divina; dal che si vede già che il I, 4 in ogni caso riflette il genuino Socrate meglio del IV, 3 „ (I, 120). Però se, come nota il Gomperz (op. cit., II, p. 73), le obbiezioni contro l'autenticità dei due capitoli sono state riconosciute senza fondamento, non si potrebbe conciliare l'osservazione del Joël intorno alla maggiore genuinità del I, 4 in confronto del IV, 3, coll'affermazione esplicita di Senofonte di essersi trovato presente tanto ai discorsi di Socrate con Aristodemo, riferiti nel primo, quanto a quelli con Eutidemo, riferiti nel secondo (cfr. *Memor.*, I, 4, 2; IV, 3, 2).

e portata sempre verso il bene, Socrate estende anche all'universo, o meglio alla Causa intelligente di esso: questa Causa non può volere che il bene e attuarlo. Ricercare il bene nell'universo è, quindi, ricercare quello che esso è veramente, il principio costitutivo suo, in qualche modo: ogni altra ricerca non serve, è sterile affatto. Narra Socrate nel *Fedone* che si applicò, da giovane, allo studio della natura, e cercò di venirne a capo, esaminandone le cause meccaniche, materiali. Esaminò se dal caldo e dal freddo nascono gli animali; se è il sangue che fa nascere il pensiero, o l'aria od il fuoco, od il cervello, causa dei sensi; se da questi risulta la memoria e l'opinione e quindi la scienza. L'esame di queste cause non mi illuminò, mi lasciò, anzi, più che mai ignorante, osserva Socrate: l'unico risultato de' suoi studi fu di non vederci più chiaro pure in quello che, prima, sapeva chiaramente, di disimparare anche quello che, prima, credeva di sapere. Sentì però leggere un giorno nel libro di Anassagora che la mente è l'ordinatrice e la cagione di tutto: fu una rivelazione per lui. " Mi parve, dic'egli, che stesse bene che la mente sia cagione di tutto: stimai che la mente, ordinando essa ogni cosa, ponga ciascuna nella maniera che le stia il meglio; sicchè, se uno voglia ritrovare la causa di ciascuna cosa, in che maniera essa nasca o perisca o sia, gli bisogni trovarne questo, in che maniera le stia il meglio o di essere, o di patire, o di fare checchessia, dietro il quale discorso non si convenga ad uomo di considerare sì rispetto a sè e sì rispetto alle altre cose, se non l'ottimo solo e il più perfetto „ (1).

Noi non sappiamo e non possiamo sapere, se questo discorso che Platone gli attribuisce nel *Fedone*, Socrate abbia fatto appuntino: certo è però che la mente sua nel suo svolgimento giunse e si fermò al concetto delle cause finali, e, una volta in possesso di questo concetto, spiegò e interpretò il mondo secondo esse, argomentandone l'esistenza di un Essere supremo. " Dimmi, Aristodemo, vi sono uomini che tu ammiri per la loro sapienza? — Senza dubbio. — Vorresti dircene i nomi? — Nella poesia epica io ammiro soprattutto Omero, nel ditirambo Menalippide, nella tragedia Sofocle, nella statuaria Policleto, nella pittura Zeusi. — E quali ti sembrano più degni d'ammirazione, quelli che fanno figure prive di pensiero e di movimento, o quelli che fanno animali intelligenti e operanti? — Molto più, per Giove, quelli che fanno animali, se pur questi non sono opera del caso, ma d'un'intelligenza, εἴπερ γε μὴ τύχῃ τινί, ἀλλ' ὑπὸ γνώμης ταῦτα γίγνεται. — Ma delle cose in

(1) Plat., *Fedone*, XLV, 96 A B; XLVI, 97 B C D.

cui non è indizio per qual fine siano, e di quelle che manifestamente mirano ad utilità, quali giudichi tu opera del caso e quali d'un'intelligenza? — Conviene pur dire che quelle che mirano ad utilità sono opera d'un'intelligenza. — Or non ti pare che quegli che da principio ha fatto gli uomini, ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους, abbia loro dato gli organi dei sensi per la loro utilità, gli occhi per vedere le cose visibili, gli orecchi per udire le udibili? Quanto agli odori, se non avessimo narici, che utilità ne avremmo? E quale sensazione si avrebbe del dolce, dell'acre e d'ogni cosa piacevole alla bocca, se in questa non fosse stata inserita la lingua discernitrice di tali cose? „ (1).

Come si vede, in questo discorso Socrate è colpito dal dubbio di Aristodemo, che il mondo, anche nella parte migliore di esso, gli animali, possa essere opera del caso: bisogna eliminare questo dubbio; eliminarlo, mostrando che il caso non si concilia col fine, che è nelle cose: il caso è forza cieca, e il fine, per contro, rivela una forza intelligente. E l'esempio degli organi dei sensi, come prova del fine, è scelto opportunamente da Socrate: gli organi dei sensi hanno, insieme, un fine interno, in quanto organi del corpo, concorrenti alla sua conservazione e al suo svolgimento, e un fine esterno, in quanto accomodati all'ambiente in cui vive l'animale e alle relazioni di esso cogli altri esseri. Gli occhi, gli orecchi, il naso e così via, sono fatti per noi, e, insieme, accomodati alla luce, ai suoni, agli odori; c'è in essi una perfetta solidarietà tra il di dentro e il di fuori; può essere ciò opera del caso? A Socrate non pare.

E, una volta messo per questa via, non si ferma così presto, e altre osservazioni aggiunge, intese a dilucidare i particolari del finalismo, osservazioni ingenue spesso, ma non mancanti, nell'assieme, di un fondo di giustezza. “ Non ti pare che assomigli ad opera di provvidenza questo che la vista, poichè è tanto delicata, sia stata munita di palpebre come di imposte, le quali, quando si ha bisogno di guardare, si aprono, e nel sonno si chiudono? E, affinchè neppure i venti potessero recarle danno, siano state disposte le ciglia in guisa di steccato, e il di sopra degli occhi sia stato munito di sopracciglia, quasi di gronde che ne deviassero il sudore della fronte? E il ricevere l'orecchio tutti i suoni senza mai trovarsene ingombro, e i denti davanti, in tutti gli animali, essere in forma da poter tagliare, e i molari fatti in guisa da poter come macinare ciò che da quelli ricevono, e la bocca, per cui gli animali mandano dentro ciò che desiderano, essere stata

(1) *Memor.*, I, 4, 2-5.

posta vicino agli occhi e alle narici, ed, essendo cosa spiacevole gli escrementi, l'averne deviati i canali e collocatili quanto più si può lontani da' sensi; tutte queste cose fatte così provvidamente, οὕτω προνοητικῶς, puoi tu dubitare se siano opera del caso, o di un'intelligenza? „ (1).

Aristodemo risponde che, a guardarle per questo verso, sembrano davvero non opera del caso, ma " d'un artefice intelligente e per di più amante degli esseri animali, σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου „. E Socrate trova buona la risposta ed enumera tosto le prove che l'artefice supremo sia non solamente intelligente, ma amante, φιλόζωος. " Non ha egli ispirato nei padri la bramosia di riprodursi, nelle madri il più tenero desiderio di nutrire la prole; in tutti gli animali il più grande amor della vita, e il più grande timore della morte? „ (2). E aggiunge poi, quando Aristodemo, da capo, mostra di dubitare che la divinità abbia cura dell'uomo, una quantità d'altre osservazioni, tendenti a provare che, anzi, l'uomo è l'oggetto preferito di questa cura. " Tu giudichi che gli dèi non si curino di noi, essi che, primieramente, han fatto l'uomo diritto, solo fra gli animali, vantaggio prezioso per veder più lontano davanti a sè, e guardar meglio in alto ed evitar così molti danni; essi che agli altri animali diedero bensì i piedi che servono solo al camminare; ma all'uomo aggiunsero anche le mani, le quali ci procacciano la maggior parte delle cose per cui siamo più felici di quelli. A tutti gli animali diedero la lingua, ma solo quella dell'uomo fecero atta a toccare in vari modi or qua or là la bocca, e così articolare la voce e significarci gli uni agli altri quello che vogliamo... Nè bastò a Dio di aver pensato al corpo, ma quel che è più, anche l'anima egli mise nell'uomo, fornita di prerogative eminenti. E, invero, qual altro animale ha un'anima capace, in prima, di accorgersi dell'esistenza degli dèi, che ordinarono tutte queste cose, sì belle e sì grandi? E qual altra famiglia d'animali, fuorchè l'umana, presta un culto agli dèi? E qual anima è più atta dell'umana a premunirsi contro la fame, la sete, il freddo, gli ardori, o a trovar rimedi alle malattie, o ad esercitare le forze, o a faticare per apprendere, o a conservare nella memoria qualunque cosa abbia udito, veduto od imparato? E non vedi tu manifesto che, rispetto agli altri animali, gli uomini vivono come dèi, essendo loro superiori per natura e nel corpo e nell'anima? Imperciocchè nè, congiunta ad un corpo

(1) *Memor.*, I, 4, 6.
(2) *Memor.*, I, 4, 7.

di bue, una mente umana potrebbe fare quello che volesse, nè quegli animali che hanno le mani, ma non l'intelligenza, hanno perciò alcun vantaggio sugli altri „ (1). E queste osservazioni Socrate ribadisce ed amplifica nella conversazione che ha con Eutidemo: Dio pose tutto per noi, la luce, l'acqua, il fuoco, l'aria; il sole ci rischiara il giorno; la luna e le stelle ci rischiarano la notte; le costellazioni ci indicano le divisioni del tempo; la terra ci fornisce gli alimenti; il cangiamento delle stagioni ci evita l'eccesso del caldo e del freddo; gli animali ci prestano infiniti servizi (2). A un certo punto Eutidemo interrompe: " Io oramai sto considerando se altro da fare non hanno gli dèi, che servire gli uomini „ (3); e, davvero, la divinità, nel concetto di Socrate, è così buona e provvida che si direbbe metta l'universo a disposizione dell'uomo.

All'argomento delle cause finali per la dimostrazione di Dio si riconnette strettamente l'argomento morale; e anche di questo Socrate pone i primi germi in quel suo dialogo con Ippia intorno alle leggi non scritte, di cui abbiamo parlato. Le leggi non scritte, ma non meno per questo fisse e immutabili, suppongono un legislatore supremo, Dio; tanto più che contengono in loro stesse la sanzione, nel caso che vengano violate. Le leggi umane sono violate impunemente, spesso; nessun uomo può violare impunemente le leggi non scritte: questa inscindibilità della legge e della punizione non può essere che opera d'un legislatore superiore all'uomo, βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου (4).

III. Per queste vie Socrate giungeva a convincere sè e gli altri dell'esistenza della divinità, e non si arrestava, pare, pure non prendendo a combattere direttamente la religione dominante, al politeismo popolare; assurgeva al concetto di un Dio supremo, dominatore del mondo e degli altri dèi. Socrate parla spesso di Dio al singolare, specialmente quando indica colui che da principio ha fatto gli uomini, ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους (5), o colui che ordina e tiene in sesto l'universo in cui esistono tutte le cose belle e buone, τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι (6). Certo, Socrate adopera anche spesso

(1) *Memor.*, I, 4, 11-14.
(2) *Memor.*, IV, 3, 3-12.
(3) *Memor.*, IV, 3, 9.
(4) Vedi Parte IV, c. VIII, p. 263-268, dove abbiamo parlato abbastanza a lungo di questo argomento morale.
(5) *Memor.*, I, 4, 5.
(6) *Memor.*, IV, 3, 13.

l'espressione volgare: gli dèi, οἱ θεοί; ma si sa che nell'antichità questa espressione indicava ogni essere divino e celeste, per esempio gli astri. Gli dèi erano, nel pensiero di Socrate, delle potenze secondarie, inferiori al Dio supremo, per quanto superiori all'uomo: in un luogo, anzi, egli li oppone decisamente a questo Dio supremo: " nè gli *altri dèi*, mentre ci danno quei beni che ci danno, vengono all'aperta luce a porgerci alcuno di essi, nè *quel Dio* che ordina e tiene in sesto il mondo....., neppur esso si fa vedere a noi altrimenti che nelle sue opere " (1). Così in Socrate, secondo avverte lo Zeller (2), si produceva quell'unione, resa, d'altra parte, tanto facile a un Greco dalla sua mitologia, fra il monoteismo e il politeismo, che consiste nel ridurre gli dèi molteplici all'ufficio di strumenti e di ministri del Dio unico. Socrate non poteva forse andare più in là sulla via del monoteismo vero e proprio: il monoteismo di Socrate si deve accettare in questo senso limitato, non in quell'altro più largo che alcuni hanno voluto. Del resto, del monoteismo vero e proprio c'è in Socrate l'elemento essenziale: il Dio suo non è un Dio astratto e metafisico, come la monade dei Pitagorici o l'unità degli Eleati; non è l'*infinito* solo, l'*universale*, l'*assoluto*, il *necessario*; è sopratutto il *sapiente*, il *perfetto*, il *buono*, il *provvido*. Un metodo tutto psicologico e morale, quale fu quello adoperato da Socrate, non potea metter capo a un Dio diverso; l'induzione di Socrate era particolarmente adatta alla determinazione degli attributi morali, personali, quasi antropomorfici della divinità.

Se volessimo esporre in un certo ordine ciò che non era in Socrate che una serie d'idee alquanto slegate e sconnesse, ecco come egli si sarebbe rappresentato Dio. Dio gli apparve dapprima come sapienza o intelligenza (era quello stesso che aveva colpito Anassagora, ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις (3), ὁ νοῦς, ἡ γνώμη (4), ἡ πρόνοια (5)); sapienza e intelligenza cui nulla sfugge, che tutto sa, sia quello che si dice o si fa, sia quello che si medita in silenzio, che è presente in ogni luogo, che tutto abbraccia nello stesso tempo (6). Ma ogni sapienza e intelligenza per Socrate ha come elemento costitutivo la scienza del bene. L'uomo sapiente non è chi sa checchessia o

(1) *Memor.*, IV, 3, 13.
(2) Zeller, op. cit., II, p. 146.
(3) *Memor.*, I, 4, 17.
(4) *Memor.*, I, 4, 4-9.
(5) *Memor.*, I, 1, 19; I, 4, 5-6 e 10; IV, 3, 9.
(6) *Memor.*, I, 1, 19; I, 4, 18.

comecchessia; bensì chi sa i rapporti delle cose col bene, chi vede, per così dire, tutte le cose nel bene. Ciò deve verificarsi anche in Dio: la sapienza sua sta nella scienza del bene, e, siccome sapere il bene vale per Socrate farlo, la sapienza di Dio abbraccia, adunque, l'universo come in un'immensa opera di bene. Al che fare Dio ha la potenza, perocchè sapere è anche potere per Socrate; chi sa, può. Il potere della scienza sognato da Socrate nel seno dell'anima umana, non era che un ideale di cui la scienza e la potenza divina potevano sole offrirgli l'attuazione. " Sappi, dice Socrate ad Aristodemo, che Dio è tanto grande e potente da poter insieme tutto vedere e tutto udire ed esser presente dappertutto e vegliare insieme su tutto „ (1).

" Socrate fu così, osserva il Janet (2), il rivelatore del Dio dell'occidente. Mentre l'Oriente tutto intero, la Giudea eccettuata, adorava la natura sotto il nome di Dio, mentre la religione greca non era ancora sotto un'altra forma che il culto della materia, mentre la filosofia o sopprimeva Dio o lo riduceva ad attributi tutti astratti, Socrate fece conoscere il Dio morale, che fu poi riconosciuto e adorato dalle nazioni civili. L'idea d'un Dio morale illumina, è vero, come da lontano, quasi un bagliore fuggitivo, la grande poesia di Pindaro, la filosofia simbolica di Pitagora, e infine la filosofia di Anassagora: era forse il mistero che si nascondeva sotto il velo dei misteri della Grecia; ma Socrate l'ha espressa per primo con tale chiarezza, che parve averla scoperta „.

IV. Nel suo concetto della divinità e dei rapporti di questa col mondo e coll'uomo Socrate si spingeva, certo, più lungi ch'egli stesso non credesse. Le sue considerazioni in proposito gli erano, in fondo, suggerite più che altro dall'interesse morale della pietà, volendo egli richiamare al verace culto del divino chi gli pareva allontanarsene o non prendersene pensiero come conveniva (3); ma intanto gettava i germi di una nuova filosofia della natura e poneva le basi ad una teologia razionale.

Mentre egli credeva aggirarsi ancora nel campo della vita pratica e non uscire dal fatto umano e sociale, in realtà attingeva a quella sfera della natura che avrebbe voluto sottratta all'indagine dell'uomo. Il mondo, un sistema di fini, rivelante in ogni sua parte l'impronta d'un'intelligenza autrice e provvidente, ecco una dottrina

(1) *Memor.*, I, 4, 18.

(2) *Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la Morale*, Paris, 1887, tom. I, p. 90-91.

(3) *Memor.*, I, 4, 2; IV, 3, 2.

della natura ben determinata e precisa! L'impulso logico traeva Socrate ad estendere il concetto della finalità, dell'utile e del bene voluto in ogni sua opera dall'intelligenza umana, anche a quel mondo che pure egli considerava irreligioso tentar di penetrare nei suoi secreti e nei suoi misteri (1). Non potevano il mondo umano e il mondo, diremo così, divino, cioè naturale, avere diversità di piano e di costituzione, per lui. Dappertutto, un'attività simile a quella dell'uomo: pur senza dissertare sulla fisica, Socrate tracciava a questa scienza la via che doveva poi percorrere con tenacia; colla sua teleologia, non ostante il carattere popolare che le ha dato, egli fondava quella concezione idealistica della natura, che regnò d'ora in poi nella filosofia naturale dei Greci (2). Nello stesso tempo, pur coll'intento iniziale di semplicemente chiarire alla riflessione il dato immediato della fede nel divino, esprimeva il bisogno di una nuova e profonda cognizione della divinità, ch'ei si rappresentava specialmente nella sua attività pruduttrice, nella sua natura intelligente e provvida, nella sua onnipotenza, nella sua onnipresenza. Essa è come l'anima nel corpo: occorre forse che l'anima si veda per affermare il suo generale dominio sul corpo, la sua presenza in tutte le parti di questo? Così è della divinità rispetto al mondo. Dappertutto presente, dappertutto operante, essa rimane tuttavia inaccessibile ai nostri sensi. Anche il sole, che pur sembra a tutti palese, non permette agli uomini di guardarlo fisso, e se alcuno s'attenti audacemente di guardarlo, gli toglie la vista. E la folgore altrettanto: essa viene dall'alto e abbatte tutto ciò in cui s'incontra; eppure non si vede nè quando viene, nè quando abbatte, nè quando si ritira (3). Con simili analogie Socrate si sforzava di penetrare la natura della divinità; e se il concetto di questa non acquistava così una metafisica consistenza, e se rimaneva in esso certa imprecisione ed elasticità, non significava meno un gran progresso in confronto col precedente sviluppo della coscienza greca, colle intuizioni religiose ch'erano state espresse fino allora nella letteratura e nell'arte. " Racchiudere, osserva qui con acume il Labriola, in una veduta comples-

(1) *Memor.*, I, 1, 11; IV, 7, 6.

(2) Cfr. Zeller, op. cit., II, p. 145; Lange, *Geschichte des Materialismus*, vol. I, p. 57 della traduzione francese. Delle deficenze di questa concezione idealistica di Socrate, e anche dei suoi successori, Platone e Aristotele, in rispetto alla vera e propria scienza della natura, ho parlato nel mio scritto: *Da Democrito ad Epicuro*, nel volume: *Fra il pensiero antico e il moderno*, specialmente a p. 173-175; 178-182; 187-190.

(3) *Memor.*, IV, 3, 13-14; I, 4, 9 e 17-18.

siva tutto il mondo dell'attività umana e determinarlo in antitesi col mondo della natura, e fermare poi da un'altra parte il concetto dell'intelligenza provvidente come supremo termine d'ogni umana indagine, fu tale un atto d'energia spirituale che, sebbene espresso ed appreso in una forma immediata, e, diremmo quasi, volgare, riuscì fecondo di una più intima considerazione e d'una più larga soluzione del problema su l'origine delle cose„ (1).

Checchè sia di ciò, l'epurazione, l'innalzamento del concetto del divino portava con sè come naturale conseguenza l'epurazione, l'innalzamento della religione.

Noi sappiamo già, pei racconti del suo processo e della sua morte, quanto fosse profondo il sentimento religioso di Socrate; sappiamo anche com'egli si considerava, insieme, al servizio e sotto la protezione della divinità; ma non sappiamo con altrettanta sicurezza quale fosse la natura vera della sua fede. Senofonte ce lo descrive come perfettamente ortodosso, osservante scrupoloso delle pratiche del culto e della religione popolare (2); e Platone, dal canto suo, nell'*Apologia* tenta difenderlo dall'accusa di non riconoscere gli dèi che la città riconosce e d'introdurre nuove divinità (3). Ma, bisogna convenirne, questa difesa è assai debole e, certo, non tocca il fondo dell'accusa e si direbbe che, per nascondere la sua impotenza, ricorra a distinzioni, a sottigliezze, a furberie d'avvocato: per una parte, l'accusa è presentata sotto una forma che oltrepassa di molto lo scopo primitivo e si presta facilmente all'attacco; e, per l'altra, la replica è fatta di artifici di parola e di logica che nulla provano, o provano, se mai, l'imbarazzo d'una vera difesa. E, quanto alla testimonianza di Senofonte, sarebbe un po' difficile spiegare, se il punto di vista di Socrate fosse stato semplicemente quello della religione popolare, che si concretasse contro di lui l'accusa nella forma in cui si concretò, e più ancora, che della sua verità si convincessero, come se ne convinsero, più centinaia di giudici. In altri processi del genere, contro Diagora, contro Anassagora, contro Protagora, l'accusa si fondava sugli scritti stessi degli accusati; è possibile, nel caso di Socrate, che ogni testimonianza di fatto fosse mancata e che tutto s'inventasse per malo animo, o si fondasse su semplici *si dice*? Poi, è certo che già, per gli attacchi successivi della ragione, come s'è visto (4), la religione mitica e popolare era da tempo oltre-

(1) Labriola, op. cit., p. 437-438.

(2) *Memor.*, I, 1, 2-3.

(3) *Apologia*, XIV-XV, 26 B-27 E.

(4) Vedi Parte II, cap. I.

passata nei circoli filosofici; e sarebbe poco probabile che Socrate non subisse l'influsso di quest'ambiente, egli in cui la ragione aveva così sicuro dominio (1).

Per quanto non convenga spingersi troppo avanti per questa via e credere per avventura ch'egli assumesse di fronte alla religione popolare un atteggiamento decisamente ostile; una decisa ostilità avrebbe nociuto ai suoi intenti di riforma e di epurazione. Non si trattava di abbattere la religione, non si trattava di sradicarla dal fondo dell'anima umana; si trattava, anzi, di farvela penetrare ognor più, di assicurarle una sempre maggiore efficacia, e, appunto per questo, di nobilitarla, di renderla sempre più degna di quell'alto concetto del divino che gli si andava definendo nella mente e nel cuore: questa progressiva epurazione avrebbe anche reso meno facile quell'indifferenza scettica, quella specie di ateismo alla moda (2), che a Socrate spiaceva non meno, forse più, della grossolana superstizione.

Certo, questi intenti di epurazione e la critica, che ne era la conseguenza, di alcune forme della religione popolare, dovevano apparire sospetti; e i malevoli non solo, ma tutte le anime semplici, che non sapeano rappresentarsi il divino che nelle vesti della tradizione e del mito, doveano gridare all'irreligione; e di qui, appunto, l'accusa. " Chi sa, Eutifrone, questa dev'essere la ragione per la quale mi trovo innanzi al tribunale. Quando uno conta di tali cose — immoralità e delitti — intorno agli dèi, mi vi acconcio di mala voglia; e perciò, si vede, altri dirà che io pecco... Ma dimmi, a nome di Giove protettore dell'amicizia, tu opini davvero che sian succedute così queste cose?..... E tu opini che vi siano davvero guerre tra gli dèi, gli uni contro gli altri, e inimicizie terribili e battaglie e tali altri casi molti, quali si raccontano da' poeti?... Dobbiam dire che cotali fatti son veri, Eutifrone? „ (3).

Queste parole hanno per noi il valore d'un documento storico, anche se non furono pronunciate mai; vi è rappresentato con verità l'atteggiamento critico di Socrate di fronte alla religione popolare, e il sorgere, insieme, dell'accusa, come conseguenza di quell'atteggiamento. Che se altri obbiettasse che non Socrate è da veder qui, ma Platone, il quale nella *Repubblica* prosegue poi e intensifica le critiche, appena iniziate nell'*Eutifrone*, contro i rac-

(1) Cfr. Gomperz, op. cit., II, p. 69.
(2) Di cui è esempio Aristodemo, *Memor.*, I, 4, 1.
(3) Plat., *Eutifrone*, VI, 6 A-C.

conti menzogneri inventati dai poeti, che sfigurano gli dèi e gli eroi (1), direbbe cosa non giusta: Platone non esce qui, crediamo, dal giro del pensiero socratico, bensì lo svolge e lo amplifica: egli si mostra implacabile contro la superstizione che trasporta il male nel seno stesso di Dio; ma già prima Socrate s'era rappresentato Dio come ottimo e perfetto, e perciò come tale che solo il bene vuole nel mondo e nell'uomo.

---

(1) PLAT., *Repub.*, II, 17-21, 377 D-383 C.

CAPITOLO XIV.

Segue lo stesso argomento. La religione per Socrate. La preghiera, il sacrificio, la divinazione. Il così detto demone socratico. L'anima e il dubbio sull'immortalità.

I. Poichè la religione si deve purificare, si purifichi sovrattutto la preghiera.

Conviene chiedere agli dèi oro, argento, signoria od altra cosa siffatta? Chi di ciò li pregasse, osserva Socrate, non differirebbe da chi li pregasse per una partita di gioco, per un combattimento o per un'altra cosa altrettanto incerta. Gli dèi sanno ottimamente ciò che è bene all'uomo, e il bene semplicemente, **ἁπλῶς τἀγαθά**, si deve chiedere a loro, non tal bene o tal altro (1). Una preghiera così specificata sarebbe ingiuriosa per la divinità; esprimerebbe in qualche maniera il dubbio intorno alla bontà e alla provvidenza di questa; oltrechè l'uomo non sa tanto facilmente che cosa sia vero bene per lui. C'è bisogno di riflessioni profonde per pregare? domanda Alcibiade. Delle più profonde, risponde Socrate; perchè non si corra il rischio, senz'accorgersi, di chiedere a Dio dei grandi mali credendo di chiedergli dei grandi beni, come fece Edipo. Anche oggi sono molti che, senz'avere l'attenuante di Edipo, cadono in simili guai. Tu stesso saresti disposto a pregare gli dèi che ti concedano potere e dominio su Atene, sulla Grecia, sull'Europa intera, se fosse possibile, persuaso, che avresti così i

---

(1) *Memor.*, I, 3, 2.

più grandi beni e che la tua ambizione sarebbe soddisfatta. E non sai che molti hanno pagato colla vita la loro ambizione, e che il potere, il dominio, è più veramente male che bene. A torto gli uomini si lamentano degli dèi, a torto li accusano d'esser cagione dei loro mali, quando sono essi stessi, per i loro vizi e le loro follie, che si rendono miseri e infelici. Conviene perciò rivolgere a Dio questa preghiera: " Giove re, dà a noi il bene, sia che te ne preghiamo, sia che non te ne preghiamo, e allontana da noi il male, anche se te lo chiedessimo ". E il bene da chiedere a Dio sarebbe, in fondo, la scienza stessa del bene; senza di questa, ogni altra conoscenza giova di raro, spesso è nociva. I Lacedemoni fanno ogni giorno in pubblico e in privato una preghiera simile; essi pregano gli dèi di dar loro il bello col buono, τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς; nessuno mai li sentirà domandare di più (1).

In conclusione, adunque, il bene in generale, non il bene particolare, sia l'oggetto della preghiera: in questo c'è sempre come un residuo di personalità e d'egoismo: quello s'eleva sempre al disopra delle contingenze della persona, è eminentemente disinteressato. Poi, è ben necessario che l'uomo abbia fede in Dio, se a lui si rivolge; si abbandoni a lui adunque, si abbandoni alla sua sapienza e alla sua provvidenza; Dio sa che cosa è veramente bene per l'uomo e, se lo sa, lo vorrà anche; la volontà dell'uomo s'assorbe nella volontà di Dio. Se proprio una cosa particolare vorrà l'uomo chiedere a Dio, sia la scienza stessa del bene; ottenuta questa, non gli avverrà mai, nelle ulteriori preghiere, di chiedere il male credendolo un bene; e, d'altra parte, quand'egli sappia il bene, lo farà anche, e ciò anche lo accosterà a Dio; il che è l'ideale della perfezione e dovrebb'essere l'intento finale della preghiera.

Così la preghiera perderà ogni carattere di esteriorità, e diverrà sempre più l'espressione di ciò che l'anima ha di più intimo e profondo.

Alla stessa maniera acquistano significazione sempre più intima e profonda gli altri riti e le altre pratiche della religione.

Queste si facciano bensì sempre secondo le prescrizioni della città, come vuole la Pitia, la grande interprete degli dèi (2), e non si lascino all'arbitrio degl'individui (3), ma non si dimentichi che non è la materialità dell'atto che conta; ciò che conta è, in-

---

(1) Plat., *Alcib. Min.*, I, 138 A-C; IV, 141 A-C; V, 141 D; V, 142 D-143 A; X, 146 D E; XI, 147 E-148 A B C.

(2) *Memor.*, I, 3, 1; IV, 3, 16.

(3) *Memor.*, IV, 6, 2.

vece, l'intenzione, e a questa sovrattutto guardano gli dèi; anche piccole offerte sono ad essi gradite, purchè si accompagnino a purezza di cuore e a pietà sincera. Socrate, da parte sua, fa piccoli sacrifici, perchè piccolo è il suo avere; ma è persuaso che il poco dato da lui, povero, valga non meno del molto dato dal ricco; sarebbe strano che gli dèi si compiacessero più delle grandi che delle piccole offerte; essi mostrerebbero, in tal caso, di avere spesso più a cuore i malvagi dei buoni, e la vita allora non sarebbe degna di essere vissuta, οὔτ' ἄν τοῖς ἀνθρώποις ἄξιον εἶναι ζῆν (1). È affatto grossolano questo concetto che hanno i più della pietà; sacrificare agli dèi abbondantemente, quasi gli dèi fossero specie di usurai che si lasciano corrompere da doni, quasi avessero più riguardo ai nostri doni e ai nostri sacrifici che alla nostra anima, per giudicare della nostra pietà e della nostra giustizia. All'anima guardano gli dèi più che a ricchezza di doni. Anche gli uomini e gli Stati più colpevoli possono offrire regolarmente ogni anno processioni e sacrifici! Ora gli dèi che non si lasciano corrompere, disprezzano queste cose, come dice il Dio stesso e il suo profeta. Per gli dèi, come per gli uomini sensati, pare bene che siano la saggezza e la giustizia che contano sopra tutto (2).

La pietà, adunque, non sia un che di esteriore a cui l'anima non partecipa, parvenza di virtù, non virtù vera; la pietà sia una forma di giustizia. La religione per Socrate è moralità, e religioso non sarà mai l'immorale. Questo nesso della religione colla morale, questa dipendenza della religione dalla morale è argomento soprattutto d'un dialogo platonico, l'*Eutifrone*; ma, come si diceva più sopra, in questo dialogo non è soltanto il pensiero di Platone, è anche il pensiero di Socrate, almeno nelle sue linee più generali.

Che cosa è il pio, il santo? È forse un atto particolare, quello, ad esempio, d'accusare chi si sia, anche il proprio padre, quando abbia commesso reato o d'omicidio o di sacrilegio, o abbia contratto qualunque altra colpa, sotto pretesto che anche gli dèi, come si racconta, Giove, Crono, non hanno trattato meglio il proprio padre? Ma è repugnante ciò; e, d'altra parte, singolare religione quella che attribuisce agli dèi fatti così contrari ad ogni pietà! Sarà, in generale, ciò che piace agli dèi? Ma gli dèi sono parecchi e discordi fra loro, e ciò che piace all'uno potrebbe

(1) *Memor*,, I, 3, 3.

(2) Plat., *Alcib. Min.*, XIII, 149 C-150 A. Cfr. anche Platone, *Leggi*, X, 12, 905 D; ...τὸ δὲ παραιτητοὺς αὖ θεοὺς εἶναι τοῖσιν ἀδικοῦσιν, δεχομένους δῶρα, οὔτε τινὶ συγχωρητέον, παντὶ δ'αὖ κατὰ δύναμιν τρόπῳ ἐλεγκτέον.

non piacere all'altro, sicchè nessuna regola fissa del santo, in questo caso. E poi, il santo piace agli dèi perchè è santo, o è santo perchè piace agli dèi? Dicendo di esso, che è ciò che piace agli dèi, gli si nega ogni qualità intrinseca, essenziale, e gli si dà una qualità estrinseca, accidentale, derivantegli dal suo rapporto con altra cosa. Il santo, perciò, è da vedere che cosa sia in sè stesso, e in sè stesso è, in ultimo, una specie di giustizia, quella giustizia che riguarda i rapporti dell'uomo con Dio e consiste essenzialmente in due atti: la preghiera e il sacrificio, concepiti come manifestazioni esterne di sentimenti profondi dell'anima, riconoscenza verso la divinità, fiducia nella sua bontà e nella sua provvidenza (1).

II. Con la preghiera e il sacrificio l'uomo comunica con Dio; ma una comunicazione intima ha già Dio con l'uomo, poichè " gli dèi sanno ogni cosa, sia detta, sia fatta, sia deliberata in silenzio, e sono presenti dappertutto e dànno agli uomini indicazioni circa tutte le cose umane (2). L'uomo può contare su quest'intervento degli dèi, su questa loro provvidenza e assistenza; non credervi sarebbe empio; non cercare di rendersene degni, trascuranza imperdonabile. Però non in tutti i casi, non per qualunque circostanza conviene fare assegnamento su quest'assistenza divina, e aspettarla e provocarla, e, sotto pretesto che altri a noi provvede, rimanere noi intanto inoperosi ed inerti. Ci sono fatti che non oltrepassano la naturale capacità dell'uomo; ci sono cose per cui può bastare la saggezza nostra; perchè rivolgersi a Dio per queste? L'uomo le acquisti da sè; sia egli in questo caso provvidenza a sè stesso. Solo in quelle cose che sfuggono alla nostra saggezza, che noi non possiamo nè sapere, nè prevedere, nè fare, nè impedire, solo in queste l'aiuto di Dio è da invocare; non invocare quest'aiuto, non tentare almeno di conoscere i disegni della divinità per conformarvisi, pretendere di fare da sè in simili circostanze, sarebbe un atto di stolta superbia, un atto di pazzia addirittura, come un atto di pazzia sarebbe ricorrere a Dio quando, invece, possiamo fare da noi (3).

Socrate perciò crede alla divinazione, crede agli oracoli, crede anche ai sogni (4); figlio del suo tempo, egli non può innalzarsi

(1) Plat., *Eutifrone*, VI, 5 D-6 ABC; VII, 6 DE-7 A; VIII, 7 A-8 A; XII, 10 A-E; XIII, 10 E-11 E, 12 D; XIV, 12 E; XVII, 14 CD; XVIII, 14 DE-15 AB.

(2 *Memor.*, I, 1, 19. Cfr. *Memor.*, I, 4, 18.

(3) *Memor.*, I, 1, 9.

(4) Quanto alla fede di Socrate nei sogni cfr. Plat., *Apol.*, XXII, 33 C; *Critone*, II, 44 AB; *Fedone*, IV, 60 D-61 B; *Diogene Laerzio*, II, 35.

al di sopra di questa credenza, che, anzi, fa parte intima di quella sua fede invitta nella provvidenza divina; ma, come in tutto il resto, anche qui egli vuole correggere e purificare; vuole far assumere valore interiore a una pratica altrimenti tutta esteriore e senza contenuto morale; vuole che la divinazione non sia buon pretesto allo scadimento, insieme, del concetto di Dio e dell'uomo: Dio non può prestarsi a tutti i capricci, e, diremo così, alle oziose nullaggini dell'uomo; e l'uomo, d'altra parte, non può abdicare all'uso di sua ragione, in quanto alla ragione sia accessibile; Dio aiuti l'uomo in tutto ciò a cui l'uomo non può giungere; ma l'uomo nel campo suo faccia da sè e non importuni la divinità. " Ai famigliari suoi, scrive Senofonte, Socrate consigliava di fare ciò che occorresse lor fare, nel modo che reputava migliore. Però, rispetto a quello che non era manifesto come riuscirebbe, li mandava a consultare l'oracolo se s'avesse a fare. Poichè egli diceva: s'intende che, a diventare buon architetto o buon fabbro o buon agricoltore o buon ragioniere o buon economo o buon capitano, basta apprendere le relative discipline, e queste sono alla portata dell'intelligenza umana: ma pure in queste stesse cose ciò che v'ha di maggior rilievo, è un segreto che gli dèi riservarono a sè stessi e gli uomini non ne sanno nulla. Così chi ha fatto una bella piantagione, non sa chi ne raccoglierà i frutti; chi si è costrutta una bella casa, non sa chi l'abiterà; il buon capitano non sa se gli giovi esser messo a capo dell'esercito; l'uomo politico, se gli giovi esser preposto alla città; o chi sposa una bella donna, se n'avrà guai, anzichè gioia, come s'aspetta; o chi si procura nella città una parentela potente, se questa non sia proprio la causa per cui sarà sbandito dalla città. Quelli i quali non credono che niente in queste cose dipenda dalla divinità, bensì tutto dal senno umano, chiamava pazzi; ma pazzi non meno diceva coloro che consultano gli dèi su quelle cose che gli dèi rimisero allo studio e al discernimento dell'uomo. Per esempio, si consulteranno gli dèi se a guidare il cocchio convenga chiamare un cocchiere abile o uno maldestro, o se la nave dovrà affidarsi a un buono o a un cattivo nocchiero? O si consulteranno intorno a cose di cui si può venir in chiaro col calcolo, o ricorrendo alla misura od al peso? Il fare tali domande agli dèi era, a suo giudizio, commettere un'empietà. Apprendiamo, egli diceva, quelle cose che gli dèi ci hanno concesso di sapere e di fare, e solo quelle che sono nascoste agli uomini cerchiamo di saperle per mezzo della divinazione; chè gli dèi le significano a coloro cui sieno propizi " (1).

(1) *Memor.*, I, 1, 6-9. Cfr. *Memor.*, IV, 3, 12; IV, 7, 10.

E lo stesso Senofonte ci avverte anche che nell'interpretare i segni degli dèi Socrate non si comportava come i più degli uomini, in un modo, cioè, affatto materiale ed esterno, e quasi offensivo alla divinità: i più degli uomini, a proposito di augùri e d'incontri, dicono che sono gli uccelli stessi o le persone incontrate che li inducono a fare questa o quell'altra cosa, o ne li distolgono; Socrate, invece, così diceva come pensava, e diceva appunto che è la divinità che dà i segni (1). Sicchè non tanto alla forma della divinazione egli badava quanto al contenuto; era la rivelazione del divino in sè stessa che gli stava a cuore soprattutto, non il modo ed il mezzo con cui gli uomini d'ordinario pensano che s'effettui; alla divinità direttamente egli riferiva ogni rivelazione, come a suo vero principio, senza passare per i mezzi, mentre gli uomini pare s'arrestino ai mezzi e a questi attribuiscano gl'indizi e gli avvisi divinatori.

Un'eccezione, però, un'eccezione particolarmente notevole a questa repugnanza per l'esteriorità della divinazione: l'oracolo di Delfo. Ma l'oracolo di Delfo godeva le speciali simpatie di Socrate: sul frontone del tempio era scritta la sentenza: *conosci te stesso*, e questa era divenuta la sua sentenza favorita, quella intorno a cui si raccoglieva tutta la sua filosofia; poi, dall'oracolo di Delfo era venuta la mossa e come la giustificazione divina a quella sua vita di scrutinio e di ricerca (2); ed esso, d'altra parte, era l'incarnazione diretta d'Apollo, il dio della sapienza superiore e dell'alta coltura morale, il dio di Socrate, si potrebbe dire. Quell'oracolo si dovea adunque consultare; e Socrate non dubita di mandare ad esso i suoi discepoli, Senofonte fra gli altri, quando, dietro invito di Prosseno, questi sta per aggiungersi alla spedizione di Ciro, e pur è esitante se la cosa si debba fare o non fare (3).

E tuttavia, sovratutto, una divinazione interna ammette Socrate, una comunicazione diretta e immediata della divinità coll'uomo, una specie d'oracolo interno. In lui, ad ogni buon conto, si verifica questa comunicazione, questa specie d'oracolo interno; Dio si rivela a lui, direbbesi, come per un singolar privilegio, spontaneamente; egli ne avverte in sè il segno, il cenno, e di nessun'altra cosa è tanto intimamente convinto quanto di questa.

III. Ed eccoci a quello che fu detto il demone di Socrate. Che cosa è mai questo fenomeno e come si spiega?

---

(1) *Memor.*, I, 1, 4.

(2) Plat., *Apol.*, V-IX, 20 D-23 C.

(3) Senofonte, *Anab.*, III, 1, 5-8.

Non occorre dire quanto sia stato scritto sull'argomento e come nessun altro problema forse, fra i problemi socratici, sia stato oggetto di così lunghi dibattiti. Noi ne toccheremo solo quel tanto che basti allo scopo.

Anzitutto, inesatto l'appellativo di demone. Lo Schleiermaker ha mostrato che non si tratta di un genio, di una personalità particolare e distinta con cui Socrate fosse in rapporto e comunicasse; bensì solo, senza maggior precisione, di una voce demonica, di una manifestazione divina (1).

Il giudizio dello Schleiermacker è stato accettato generalmente dagli storici e dai critici più riputati (2), e nessuno oggi ripeterebbe la vecchia opinione, apparsa già fin nell'atto d'accusa e rinforzatasi poi e avvalorata nei tempi cristiani, del commercio di Socrate con un genio proprio, avente un'esistenza personale (3). E, in realtà, in nessun luogo degli scritti di Senofonte e di Platone si parla di un genio, di un demone di Socrate, bensì sempre d'un qualche cosa d'impersonale, d'infigurato e d'infigurabile, d'un segno demonico, d'una voce divina, d'un che divino e demonico, che sopravviene in lui e gli significa e presignifica (4); d'un indistinto divino, adunque, *divinum quiddam*, come lo chiamava Cicerone (5), che male si concepisce, o si concepisce troppo bene, come nella mente e negli scritti di tanti si sia trasformato in una creatura spirituale, in una specie d'angelo custode o del buon consiglio.

(1) *Platon's Werke*, I, 2, 432 seg.

(2) Cfr. Zeller, op. cit., II, p. 72-73.

(3) Nell'atto d'accusa, com'è noto, era formulata contro Socrate principalmente l'imputazione che introducesse al posto degli dèi dello stato altre nuove divinità, ἕτερα καινὰ δαιμόνια, certo facendosi passare come un che di personale il suo preteso demone. E nei tempi cristiani, in cui fu così diffusa la credenza nei demoni, questa opinione divenne generale, e la troviamo in Plutarco, *De genio Socratis*, in Massimo Tirio, *Dissert.*, XIV, in Apuleio, *De deo Socratis*, presso i neoplatonici e i Padri della Chiesa. Tra i Padri dei primi secoli e dopo di loro non si contese più, se fosse un demone o no quello di Socrate; bensì, se fosse dei buoni o dei cattivi (Cfr. Brucker, *Hist. Philos.*, I, 545 seg.; Olearius in Stanlei, *Hist. Philos.*, Lips., 1711, p. 146 seg.). E tale opinione dominò a lungo anche nei tempi moderni. Cfr., p. es., Tiedemann, *Geist der Spekul. Philosophie*, II, 16 seg.; Meiners, *Ueber den Genius des Sokr.* (*Verm. Schriften*, III, 1 seg.), *Gesch. der Vissensch.*, II, 399, 358 seg.; Buhle, *Gesch. d. Philos.*, 371, 388; Krug, *Gesch. d. alt. Philos.*, 158; Lasaulx, *Sokr. Leben*, 20 seg.; e molti altri ancora.

(4) Plat., *Fedro*, XX, 242 C; *Repubblica*, VI, 10, 496 C; *Eutidemo*, II, 272 E; *Apologia*, XXXI, 40 BC; *Ib.*, XXXIII, 41 D; *Ib.*, XIX, 31 D; *Ib.*, XXXI, 40 A; *Teeteto*, VII, 151 A; *Eutifrone*, II, 3 B.

(5) *De Divin.*, I, 54, 122.

Come operasse cotesto indistinto divino nello spirito di Socrate, è anche problema non facile; ma intanto e Senofonte e Platone, Platone specialmente, ci indicano in quali casi intervenisse e che effetti producesse.

Nell'*Apologia* Socrate vuole spiegare perchè non prenda parte alla vita pubblica; ebbene, è il segno divino, una certa voce che gli suona dentro, ciò che ne lo distoglie (1); nella stessa *Apologia* afferma che non gli è occorso male dal processo e dalla condanna, e ne reca la prova che, mentre, in altre circostanze e anche assai leggere, quella sua solita divinazione gli si è opposta, se stesse per fare qualche cosa non bene, questa volta, invece, nè all'uscire di casa, nè al salire al tribunale, nè durante il discorso, il segno dell'iddio è intervenuto a fargli opposizione (2). Nel *Fedro* Socrate, dopo aver parlato contro *amore*, un dio, vorrebbe tragittare il fiume ed andarsene, ma ne è trattenuto dal segno, da una voce che gli pare udire; bisogna ch'egli espii il fallo commesso col suo discorso contro la divinità (3); e nell'*Eutidemo* sta anche per lasciare il Liceo, dov'era a conversare; ma qui pure interviene il solito segno a impedirgli di muoversi (4). E nel *Teeteto* e nell'*Alcibiade maggiore*, egualmente. Socrate racconta nel primo che, quando gli scolari, i quali si sono allontanati da lui, vorrebbero a lui tornare e implorano la sua compagnia, il segno demonico ad alcuni gli vieta di concederla, ad altri glielo permette (5); e racconta nel secondo che prima d'allora un cotal ostacolo divino gli aveva impedito di avvicinarsi ad Alcibiade e di pur rivolgergli la parola, mentre ora non gli fa opposizione affatto (6). Nè mancano in Platone altre indicazioni di questo intervento. A non parlare del *Teagete*, ritenuto generalmente apocrifo, in cui i sobri accenni fatti altrove si trasformano in racconti particolareggiati e prolissi (7), anche nella *Repubblica* e nell'*Eutifrone* se ne fa menzione. “ Del freno nostro non occorre dire, del segno divino, che prima ad un altro solo o a nessuno è capitato „ (8): “ intendo, Socrate; gli è che tu dici che qualche cosa di demonico, τὶ δαιμόνιον, ti sopravviene di tratto in

(1) *Apol.*, XIX, 31 CD.
(2) *Apol.*, XXXI, 40 ABC.
(3) *Fedro*, XX, 242 C.
(4) *Eutidemo*, II, 272 E.
(5) *Teeteto*, VII, 151 A.
(6) *Alcib. Magg.*, I, 103 A.
(7) *Teagete*, XI, 128 D-XII, 129 E.
(8) *Repub.*, VI, 10, 496 C.

tratto; ed ecco perciò che Meleto t'accusa d'innovare circa le cose divine „ (1).

In Senofonte cotali indicazioni ed accenni sono meno frequenti e precisi, ma ancora abbastanza significativi. In un luogo dei *Memorabili*, Eutidemo osserva a Socrate come gli dèi mostrino a lui più benevolenza che agli altri, poichè, neppure interrogati da lui, gli presignificano, προσημαίνουσι, ciò che convien fare e ciò che non conviene (2). In un altro luogo è narrato esser noto generalmente come Socrate dicesse che la divinità gli dava dei segni, τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν; anzi, di qui specialmente esser nata l'accusa ch'egli introducesse nuove divinità (3). E, a proposito della difesa che si sarebbe dovuta fare dinanzi ai giudici, Socrate negli stessi *Memorabili* racconta ad Ermogene ch'egli si era bensì accinto a pensarvi, ma la divinità, τὸ δαιμόνιον, gli si era opposta (4); e nel *Convito* (5) Antistene si lagna che, ogni volta che esprime il desiderio di conversare con Socrate, questi, sotto pretesto del segno demonico, τὸ δαιμόνιον προφασιζόμενος, non glielo consenta. E nei *Memorabili* si torna ancora su questi segni e presegni, σημαίνειν, προσημαίνειν, che Socrate diceva di ricevere dalla divinità intorno a ciò che convien fare o non fare (6), e si aggiunge anche, che secondo tali segni, ὡς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος, egli preammonisse molti de' suoi famigliari di fare la tal cosa, di non fare la tal altra, προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν, τὰ δὲ μὴ ποιεῖν, e chi l'ascoltava ne avesse vantaggio, chi non l'ascoltava avesse a pentirsene (7).

Esaminando e confrontando tutti questi casi, annoverati da Platone e da Senofonte, in cui è detto dell'intervento e dell'azione del segno demonico, si vede subito come in Platone quest'azione sia sempre negativa: il demonico dice di non fare, è un ostacolo, un'opposizione a fare, ἐναντίωμα, uno sviamento dal fare, non un eccitamento; eccitamenti a fare non vengono dal demonico; tutt'al più esso lascia fare, ἐᾷ, non intervenendo, esprime il suo consenso coll'astensione (8). In Senofonte, invece, quest'azione parrebbe positiva e negativa insieme: il demonico segna e presegna ciò che

(1) *Eutifrone*, II, 3 B.
(2) *Memor.*, IV, 3, 12-13.
(3) *Memor.*, I, 1, 2.
(4) *Memor.*, IV, 8, 5.
(5) VIII, 5.
(6) *Memor.*, I, 1, 4; IV, 8, 1.
(7) *Memor.*, I, 1, 4.
(8) *Teeteto*, VII, 151 A; *Alcib. Magg.*, I, 103 A.

convien fare e ciò che non conviene, e non solo a lui, ma agli amici altresì; sebbene di casi specifici in cui intervenga non solo a impedire, ma ad eccitare, Senofonte non ne alleghi, come non ne allega di quelli in cui si riferisca, non a Socrate stesso, ma agli amici, mentre ben due casi espliciti adduce dell'azione negativa di esso (1).

Ciò vuol dire che Senofonte vorrebbe, per una parte, allargare l'azione del demonico, e col farlo intervenire non solo negativamente, ma anche positivamente in pro di Socrate e degli amici, mostrare che tale azione rientra, in fondo, nel concetto generale di vaticinio e tiene benissimo il posto della divinazione volgare, sicchè non deva Socrate considerarsi un miscredente per questo, bensì, piuttosto, uno zelatore più illuminato della fede, appunto, nella divinazione (2). Ma, se, per uno scopo palesemente apologetico, Senofonte era indotto a dare del *daimonion* tale larga interpretazione e per poco a non fare del maestro una specie d'indovino, di profeta a cui Dio comunicasse l'avvenire, ch'egli, a sua volta, comunicava agli amici; là dove, invece, l'apologia non ha ragion d'essere e cede il posto alla narrazione semplice e tranquilla dei fatti, l'apologista anch'esso si trasforma in narratore fedele e riduce il *daimonion* alle sue vere proporzioni: un che divino che distoglie, inibisce, trattiene dal fare, non muove a fare. Chè infatti tale pare fosse veramente l'azione del *daimonion*, una forza inibitrice e nulla più. Platone non solo lo prova coi fatti concreti e gli esempi arrecati, ma ha cura, si direbbe, di ben fissarlo nella mente di possibili lettori increduli, con affermazioni esplicite che

(1) Vedi i luoghi citati dei *Memorabili* (IV, 8, 5) e del *Convito* (VIII, 5).

(2) Senofonte in principio del primo libro dei *Memorabili* pone un grande studio a provare che Socrate nulla innovava nella sostanza della credenza alla divinazione, ma, se mai, solo nel modo di esprimerla. La connessione dei pensieri enunciati nei primi paragrafi, non molto chiara a cagione dei tre γάρ che ci sono, alcuno dei quali parrebbe non perfettamente giustificato, è la seguente: " Spesso mi sono meravigliato che gli accusatori di Socrate siano riusciti a farlo condannare; infatti (*il primo* γάρ) assurda evidentemente era l'accusa. Si affermava in essa che Socrate non riconoscesse gli dèi dello stato, e altri nuovi ne introducesse, e che corrompesse i giovani. Ora, il primo capo d'accusa era cosa contraria al fatto. Poichè (*il secondo* γάρ) era cosa notoria che egli faceva sacrifici, nè meno noto era che praticava la divinazione. La sua fede nella divinazione si poteva argomentare (*il terzo* γάρ) perfino da quanto egli diceva che il δαιμόνιον gli desse dei segni, donde appunto era nata l'accusa che introducesse nuove divinità. Ma ciò che Socrate diceva del δαιμόνιον, non era altro che l'espressione più esatta della fede sua nella divinazione, fede che, nella sostanza, era identica con quella del popolo ".

non ammettono replica. “ In me questo è principiato da fanciullo, dice Socrate nell'*Apologia*: una cotal voce sopravviene, la quale, ogni volta che sopravviene, mi disvia sempre da quello che son per fare, non mi spinge mai, ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε „ (1). “ Quel segno demonico, aggiunge nel *Fedro*, che è solito avvenirmi, mi avvenne — e sempre, quando mi avviene, mi trattiene da ciò che sto per fare —, ἀεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν „ (2).

IV. *Un segno divino*, adunque, il *solito* segno, *una cotal voce che disvia e inibisce*, ecco il così detto demone socratico. Qualche cosa di materiale perciò, qualche cosa di visibile, di tangibile, di udibile? Anche l'espressione: *la mia solita divinazione*, ἡ εἰωθυῖά μοι μαντική (3), che Platone mette in bocca a Socrate, parrebbe giustificare tale interpretazione, succedendo, è ben noto, ogni sorta di divinazione per mezzo di qualche fatto materiale veduto od udito. E infatti non pochi hanno inteso così il δαιμόνιον, non esitando perciò a fare di Socrate un visionario, un allucinato (4). Se è un segno che Socrate vede, se è una voce che ode, o, meglio, crede effettivamente vedere ed udire, vuol dire ch'egli è in condizioni anormali, patologiche: l'uomo dall'intelligenza limpida e chiara, l'uomo che tutto vuole sottoporre al contatto e all'impero della ragione, si trasforma così in un povero ammalato di spirito! Ma s'è dimenticato che *segno* e *voce* sono parole le quali, se esprimono in senso proprio un fatto esternamente sensibile, si prestano più che nessun'altra ad esprimere in senso figurato un fatto meramente spirituale, avvertito soltanto interiormente; e anche la *divinazione*, se propriamente è arte di manifestare i voleri degli dèi, vuol dire pure intuito o congettura della mente, suggestione, presentimento del cuore. Socrate stesso in un luogo dei *Memorabili* si direbbe abbia cura di avvertirci che, appunto, in questo secondo senso si devano prendere quelle parole. Eutidemo gli avea detto, lo abbiamo notato anche sopra, che egli era particolarmente

(1) *Apol.*, XIX, 31 D.

(2) *Fedro*, XX, 242 C. Qui io non sarei lontano dal credere che queste affermazioni così esplicite di Platone intorno all'ufficio, dirò così, *apotreptico* e mai *protreptico* del *daimonion*, affermazioni non richieste dal contesto del discorso e soltanto aggiunte, si direbbe, con intenzione, siano rivolte a combattere l'interpretazione più larga di altri, forse dello stesso Senofonte.

(3) *Apol.*, XXXI, 40 A.

(4) Vedi per tutti la nota opera del LÉLUT, *Du démon de Socrate*, che in una ricerca minuziosa vorrebbe mostrare che “ *Socrate era un pazzo* „.

favorito dagli dèi, perchè, senza bisogno che li interrogasse, essi gli significavano ciò che convien fare e ciò che non conviene: ebbene, ad Eutidemo egli risponde così: " Ch'io dica il vero anche tu lo conoscerai, quando tu non aspetti a vedere le figure degli dèi, τὰς μορφάς τῶν θεῶν „ (1). Non è, adunque, un privilegio di Socrate questo demonico, questo oracolo interiore che, non interrogato, significa; anche altri potrà averlo, se non pretenda vederlo cogli occhi, udirlo cogli orecchi, se non immagini che gli dèi, per dare delle indicazioni immediate ed individuali ad un uomo, abbiano bisogno di apparire ad esso in forme sensibili. Se tu intenderai le indicazioni di cui io parlo, nel loro retto senso, così pare che Socrate ammonisca Eutidemo, t'accorgerai che di simil fatta ne ricevi tu pure dagli dèi, e conoscerai per tua propria esperienza che è vero quanto io narro di me stesso. Gli stessi dèi, seguita egli a dire in quel luogo dei *Memorabili*, ti mettono sulla via di riconoscere che il benefizio di cotali indicazioni può esser fatto da loro, senza che si manifestino essi sensibilmente; infatti e gli altri dèi e il Dio supremo stesso che ordina e tiene in sesto il mondo, tutto quello che fanno lo fanno senza rendersi visibili, e così anche l'anima, non vista e non visibile, governa l'uomo; tanto conviene non disprezzare l'invisibile, χρὴ μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων (2).

Invisibile, adunque, e, in generale, non sensibile in sè è il δαιμόνιον; visibile e sensibile solo per gli effetti esterni che produce; in sè è un consiglio, anzi un consigliere intimo, σύμβουλος (3); qualche cosa di spirituale, un atto divino non visto, non udito, e non sensibile comecchessia al di fuori, e pure così potente entro le profondità dell'anima. E aggiungasi che Senofonte, il quale, come osserva argutamente il Bonghi (4), se intende Socrate meno di Platone, non gli dà neanche, come meno ricco di suo, ad imprestito del proprio, non chiama nè *voce*, nè *segno* questo *daimonion* di Socrate, ma sì sempre e semplicemente δαιμόνιον, come sostantivo. Certo, anch'egli dice che il *daimonion significa e presignifica*, σημαίνειν, προσημαίνειν, cioè si manifesta per segni; ma come esprimere altrimenti questa specie di rivelazione interiore?

Del resto, lo stesso Platone pare si studi di attenuare, in quel che di materiale che possono avere, le espressioni che adopera a proposito del *segno* divino e della *voce* divina. E così egli non fa

(1) *Memor.*, IV, 3, 12-13.

(2) *Memor.*, IV, 3, 13-14.

(3) *Memor.*, I, 4, 15: Ὅταν πέμπωσιν (οἱ θεοί), ὥσπερ σὺ φῄς πέμπειν αὐτούς, συμβούλους ὅ τι χρὴ ποιεῖν καὶ μὴ ποιεῖν.

(4) *Dialoghi di Platone tradotti da Ruggero Bonghi*, vol. I, p. 123-124.

dire a Socrate, per esempio: il segno divino *che è solito a mostrarmisi, ad apparirmi*; la voce divina *che mi si fa sentire, che odo*; ma invece: *il segno solito ad avvenirmi*, τὸ εἰωθὸς σημεῖον μοι γίγνεσθαι (1); mi *avvenne il solito segno*, ἐγένετο τὸ εἰωθὸς σημεῖον (2); *una certa voce che mi avviene*, φωνή τις γιγνομένη (3), e così via. Il verbo *avvenire*, γίγνεσθαι, nella sua indeterminatezza, nella sua imprecisione, pare scelto a posta ad indicare un fatto che sfugge ad ogni controllo materiale. Solo una volta, nel *Fedro*, dopo che Socrate ha detto: " il divino e il segno solito ad avvenirmi mi avvenne ", aggiunge in modo più concreto: " *e una cotal voce mi parve subito udire*, καί τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι (4). Ecco, si disse da taluno, la prova che Socrate andava soggetto ad allucinazioni uditive, ad *acusmi* (5); come se qui fosse proprio affermato esplicitamente ch'egli udiva, e non, invece, sia estremamente cauta quell'espressione: *mi parve udire*, ἔδοξα ἀκοῦσαι, che vi è adoperata, e non faccia capire, nella sua indeterminatezza, quanto sia anche indeterminato e poco definibile sensibilmente il fatto a cui accenna! E, comunque, non bisognerebbe poi dimenticare quel che d'ironico e piacevolmente scherzoso che è nel luogo del *Fedro*! Socrate ha cessato di parlare; — ha parlato male di *amore,* un dio. — Come? gli dice Fedro, io ti credevo appena a metà del tuo discorso, e, invece, hai finito; o, perchè cessi tu? Non ti sei accorto, gli risponde Socrate con ironia, ch'io esco di già a dir versi eroici e non più ditirambi, quando non si tratta che di biasimare? Pensa che cosa farei, se imprendessi a lodare! Non ti basta l'avermi esposto una volta in mezzo alle ninfe? Vuoi tu ch'esse finiscano col riempirmi di fuoco divino? Io ripasso in fretta l'Ilisso e me ne vado per non esser forzato da te a qualche altra cosa più grave. Ma Fedro lo prega di non partire, se non cessinò prima gli ardori del caldo. Non vedi che è mezzodì ora, proprio il buono del caldo? Indugiamoci, adunque, a discorrere e, appena un momento rinfreschi, andremo via. E Socrate ha gran voglia di cedere e cede infatti; e non ripassa l'Ilisso e si ferma a discorrere; ma, in tono tra serio e scherzoso, non a sè attribuisce la deliberazione di fermarsi e al desiderio suo, sempre inesauribile, d'intrecciare discorsi, bensì a un che superiore, all'intervento

(1) *Fedro*, XX, 242 C.

(2) *Eutidemo*, II, 272 E.

(3) *Apol.*, XIX, 31 D.

(4) *Fedro*, XX, 242 C.

(5) Cfr., p. es., Grassi Bertazzi, *Coscienza ed incoscienza nella psicologia platonica*, Catania, Giannotta, 1904, p. 489.

di quel suo solito segno; questa volta, anzi, è addirittura una voce che gli pare udire, ed essa, appunto, non gli permette di ripassare il fiume ed andarsene; egli deve rimanere; ha offeso un dio col suo discorso di biasimo; deve riparare il fallo con un altro discorso di lode (1).

Un artista come Platone, che fa così grand'uso della metafora e del mito, dovea trovare un gran partito dal *daimonion* di Socrate: con questa particolarità del maestro egli potea motivare, a metà seriamente, anche azioni senza importanza in sè stesse, e accrescere così l'effetto drammatico dei suoi dialoghi; il discorso che sta per intrecciarsi, guadagna d'interesse, se ci è detto che Socrate stava per lasciare il luogo dov'egli era, o per interrompere la conversazione cominciata, e che solo il suo segno demonico l'ha trattenuto!

Anche nell'*Eutidemo* si ricorre infatti a un simile espediente, e lo scherzo e l'ironia sono qui anche più palesi. Socrate sta per lasciare il Liceo, ma il sopravvenire del solito segno glielo impedisce. Deve trattarsi d'un gran fatto, perchè la divinità si scomodi così! Giungono infatti, poco dopo, Eutidemo e Dionisodoro, i due eristi sfrontati e boriosi (2), con cui Socrate può intrecciare il magnifico dialogo, che li mette tanto piacevolmente a nudo e li canzona senza pietà. Nè meno ironico e scherzoso è l'intervento del segno demonico specialmente nel *Teeteto*. Il segno non permette a Socrate di riaccogliere quelli fra i suoi discepoli che, abbandonatolo una volta per presunzione ed orgoglio, non hanno, lontani da lui, prodotto che aborti ed hanno mandato anche a male, col non allevarli convenientemente, i figliuoli di cui s'erano sgravati per opera sua (3). E, del resto, una vera fioritura abbiamo in Platone di divinità che intervengono a consigliare una azione, a suggerire un pensiero, a inspirare un ragionamento, piacevoli espedienti di cui si compiace il filosofo poeta a rendere anche più vive e più mosse le scene dei suoi dialoghi, e specialmente a colorire la figura insieme pensosa ed ironica del maestro. " Mi pare che un Dio ci abbia ridestato un ricordo „ osserva Socrate nel *Filebo*: " ho udito gran tempo fa dei discorsi, in sogno o forse anche in veglia, e mi tornano a mente ora, intorno al piacere e alla intelligenza „ (4). " A fare da levatrice mi costringe l'iddio „, osserva nel *Teeteto*; " ma di generare me l'ha vietato;

(1) *Fedro*, XIX-XX, 241 D-243 B.

(2) *Eutidemo*, II, 272 E-273 A.

(3) *Teeteto*, VII, 150 D-151 A.

(4) *Filebo*, IX-X, 20 B.

sicchè io non sono affatto un sapiente, nè ho alcun ritrovato mio che si sia generato dentro di me, figliuolo dell'animo mio „ (1). E nell'*Apologia* fa il noto racconto intorno al dio di Delfo, che gli ha affidata quella sua missione di interrogare, scrutinare, redarguire la gente, e l'ha messo ai fianchi della città, cavallo generoso, ma tardo, a punzecchiarla coi suoi sproni e le sue punte (2).

L'ironia, adunque, l'ironia che tanto bene si combinava coll'arte sovrana del sovrano filosofo, non ha piccola parte in questa rappresentazione che fa Platone del *daimonion* di Socrate, nella forma di un *segno* e di una *voce*, in questa, vorrei chiamarla, materializzazione di un fenomeno profondamente spirituale (3). E, comunque, se anche Socrate veramente s'è servito, per indicare questo fenomeno, delle parole *segno* e *voce*, si avrebbe il diritto di concluderne ch'esso fosse un che esterno, un'allucinazione della vista o dell'udito? Socrate avrebbe parlato il linguaggio solito in simili casi; — non era possibile farsi capire, altrimenti —; avrebbe stabilito un'analogia fra le voci profetiche e certi suoi solenni avvertimenti interni. È molto istruttivo in proposito questo luogo dell'*Apologia* che fu attribuita a Senofonte. " Come introdurrei io, così parla Socrate, nuove divinità perchè dico che una voce di Dio pare mi significhi ciò che convien fare, θεοῦ μοι φωνὴ φαίνεται σημαίνουσα ὅ τι χρὴ ποιεῖν? Coloro che osservano i canti degli uccelli e i presagi degli uomini, fondano pure le loro congetture su voci, φωναῖς τεκμαίρονται. Chi direbbe che il tuono o non abbia voci, φωνεῖν, o non sia grandissimo augurio? La sacerdotessa di Delfo sul tripode anch'essa non annunzia colla voce, φωνῇ, ciò ch'ella tiene da Dio? E, del resto, che Dio presappia l'avvenire e lo presignifichi a chi vuole, questo al pari di me tutti dicono e credono „ (4).

---

(1) *Teeteto*, VII, 150 C.

(2) *Apol.*, XVII, 29 C-30 A; XVIII, 30 E.

(3) Quantunque, s'intende, non convenga qui lasciarsi andare alle esagerazioni del Fraguier e tutto attribuire all'ironia, credendo con lui che Socrate non intendesse designare col suo demone se non la propria perspicacia e potenza di sintesi, la quale lo rendeva atto a divinare in qualche modo l'avvenire, e che soltanto per ironia si compiacesse presentare come qualche cosa di divino, θεῖον, come la manifestazione d'una divina sorte, θεία μοῖρα, questa felice attitudine e la designasse colla parola δαιμόνιον o con espressioni simili. Cfr. Fraguier, *Sur l'ironie de Socrate*, in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, IV, 368 seg.

(4) *Pseudo-Senofonte*, Apol., 12-13.

V. Un qualche cosa di meramente interno all'anima, adunque, un fenomeno affatto spirituale, il preteso demone di Socrate. Ma, da capo, che cosa era esso mai, e come si spiega? Di spiegarlo lo stesso Socrate si direbbe volesse scansarsi, se si pensa che nella conversazione, già ricordata, con Eutidemo (1) e in quell'altra con Aristodemo il piccolo (2), svia l'accenno che questi due gliene fanno e nella seconda mostra perfino di non avvertirlo; e Plutarco poi nel suo scritto, anche ricordato, sull'argomento, narra di Simmia, un altro scolaro di Socrate, che ne chiese al maestro, ma questi non rispose, sicchè egli non osò più domandargliene (3). E tuttavia, se c'era cosa a cui Socrate credesse con la più grande energia, come s'è visto, era appunto questa; nè le sue affermazioni così recise ed esplicite in proposito sono da revocare in dubbio in nessun modo, o da attribuire a cause morbose di alcuna specie. Egli era uno spirito di una mirabile lucidezza e sobrietà, tutto critica e riflessione, in nulla fantastico, vigile sopra sè medesimo, osservatore accorto e acutissimo di quanto avveniva in sè e in altri, inclinato da tutta intera la sua filosofia a recar tutto alla ragione (4). Come avrebbe potuto ingannarsi o ingannare? " La filosofia ", osserva qui Plutarco, e tale osservazione, in mezzo a tante altre sue poco concludenti, è d'una mirabile esattezza, " la filosofia che Socrate ebbe in retaggio da Pitagora e da Empedocle, tutta piena di fantasmi e di favole e di superstizioni, egli, da baccante ch'essa era, abituò come ad interrogare le cose e con un ragionamento sobrio a ricercare il vero " (5).

Come si spiega adunque quel tal fenomeno che Socrate affermava con tanta asseveranza e di cui egli stesso non voleva e non sapeva forse rendersi ragione?

Vediamo se ci è possibile venirne a capo in qualche modo.

Anzitutto, si rammentino i due episodi, così caratteristici nella vita di Socrate, che ci racconta Platone nel *Convito*, e che ab-

---

(1) *Memor.*, IV, 3, 13.

(2) *Memor.*, I, 4, 15.

(3) PLUTARCO, *De genio Socratis*, IX.

(4) " Egli era, scrive nello stesso senso il CHAIGNET (*Vie de Socrate*, Paris, Didier et C^ie^, 1868, p. 136-137), un fermo e luminoso spirito, di cui il tratto distintivo è stato la potenza di riflessione, il senso diritto, calmo, positivo, scettico anche, e di cui il carattere è l'ironia burlona, il quale s'era proposto per missione precisamente di dissipare quelle visioni, quelle favole, quei miti che turbavano l'immaginazione popolare e disonoravano anche la filosofia, e di non ricorrere che alla ragione sana e fredda; un uomo in cui si attuò il più perfettamente possibile l'ideale antico, *mens sana in corpore sano* ".

(5) PLUT., op. cit., IX, in fine.

biamo toccato anche altrove (1). Recandosi una volta a cena da Agatone, insieme con Aristodemo, Socrate, colto improvvisamente da un pensiero, si ferma per istrada ordinando all'altro di andare pure innanzi, e s'intrattiene poi a lungo nel vestibolo d'una casa vicina, nè dà retta a chi viene a chiamarlo, sicchè entra, in ultimo, che la cena è più che a mezzo: e riferisce Aristodemo che Socrate " usa fare così, ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει: qualche volta si tira da parte dovunque si trovi e se ne sta fermo; non lo frastornate, aggiunge, ma lasciatelo stare „ (2). Un'altra volta, trovandosi al campo di Potidea, venutogli un pensiero, se ne sta immobile a meditare, e, poichè non ne viene a capo, non smette, e la meditazione si prolunga dall'alba a mezzogiorno, da mezzogiorno alla sera e dalla sera per l'intera notte fino all'alba successiva, rimanendo egli sempre ritto nel medesimo luogo, fra la meraviglia dei soldati. Ed Alcibiabe che racconta questo episodio, lo adduce come una prova, fra le tante, della mirabile resistenza e fortezza di Socrate: " or che mai fece e tollerò l'uomo forte, là un giorno all'esercito, merita di sentirlo „ (3).

Non occorre ora dire se, dato l'intento che Alcibiade si propone nel *Convito,* di elogiar Socrate ad ogni modo e di farne un personaggio straordinario, e dato specialmente lo stato di ebbrezza in cui si trova il narratore, e l'effetto drammatico del dialogo, ci sia esagerazione in questo racconto e dei particolari di esso siano, a dir così, caricate le tinte. Io lo credo veramente, e credo ancora che male si fondi su di esso chi, come il Despine, ne ha dedotto il sonnambulismo di Socrate (4), o chi, come il Lélut, ne ha dedotto addirittura la pazzia (5). Il racconto di Alcibiade, toltane l'esagerazione e l'evidente colorito drammatico, si riduce, secondo me, alle proporzioni stesse del racconto di Aristodemo, e provano l'uno e l'altro con quale intensità Socrate, da quell'uomo di pensiero che era, meditasse ogniqualvolta un'idea lo prendeva: ei meditava, e s'assorbiva totalmente nella sua meditazione per un tempo anche lungo, sicchè nessuna sensazione esterna lo colpiva allora, nessun bisogno provava che lo potesse distogliere anche per poco

(1) Parte III, cap. III, p. 138-139.

(2) Plat., *Conv.*, III-IV, 174 DE-175 B.

(3) Plat., *Conv.*, XXXVI, 220 CD.

(4) *Le sonnambulisme de Socrate* in *Revue philosophique,* marzo 1880, specialmente p. 323-326.

(5) Op. cit., 2ª ediz., specialmente p. 156 e seg. La stessa tesi press'a poco ha sostenuto il Maury: *La Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge,* Paris, Didier, 1864. Parte II, cap. 2, p. 263.

da quello stato che possiamo considerare come una specie di estasi, di *raptus mentis*. Socrate, si capisce, voleva fare la luce su quanto passava nel suo spirito, e una gran lotta sosteneva per ottenere il suo intento, la lotta, appunto, a cui accenna Alcibiade, coll'uomo fisico e corporeo, da cui si straniava per quanto era possibile, assurgendo, sia pure per poco, alle altezze dell'uomo puramente intellettuale. Chi non è avvezzo a queste lotte del pensiero, a questi profondi raccoglimenti dell'anima, favoleggerà di catalessi, di allucinazioni, di follia, in Socrate; come se altri esempi non rammentasse la storia di un simile abbandono, di un simile oblio d'ogni cosa sensibile! Un pittore dell'antichità, a quanto ne racconta Plutarco (1), aveva tal passione per l'arte sua che dimenticava spesso se aveva pranzato ed era costretto a domandarne a' suoi schiavi; e Archimede, come è noto, tutto assorto nelle figure che aveva descritto nella polvere, non avvertiva il tumulto della città sua invasa dai nemici e cadeva così sotto i colpi d'un soldato romano, irritato di non poterlo strappare alle sue meditazioni (2). E non mancherebbero esempi, dirò così, meno classici e più recenti di simili fatti, chi volesse raccoglierli e se occorresse raccoglierli! (3).

Ma checchè sia di ciò, quali pensieri, quali idee occupavano così imperiosamente la mente di Socrate nei momenti a cui accenna Platone? Non è facile dirlo. Certo, nessuna chiarezza in quei pensieri e in quelle idee; non avrebbero richiesto, altrimenti, meditazioni così intense e diuturne. Dovevano essere, invece, pensieri, a dir così, appena abbozzati, idee avvolte come in una penombra; sentimenti vaghi, presagi oscuri, tutte le voci che sorgevano dal fondo dell'incosciente, e di cui pure Socrate avrebbe voluto acquistare una chiara coscienza. Un uomo come lui, che passava la vita nell'esame, nello scrutinio incessante di sè e degli altri, e che avrebbe voluto razionalizzare ogni fatto, ogni detto, ogni moto dell'animo, anche, naturalmente, doveva fermarsi bene spesso su ciò che giaceva in fondo al suo spirito, come allo stato di latenza, e che s'agitava di tanto in tanto per venire alla luce, alla luce piena della coscienza. Il principio della conoscenza di sè, della ricerca razionale, dello scrutinio e dell'esame, avea la sua piena applicazione

(1) *An seni sit gerenda Respubblica*, cap. V.

(2) Liv., *Hist.*, XXV, 31; Cicer., *De fin. bon. et mal.*, V, 19; Plut., *Marcellus*, 19.

(3) Vedi, per esempio, quanto racconta il Baillet del Descartes, in *Vie de Descartes*, liv. II, chap. I, e il Prevost-Paradol dell'Ampère, in *Discours de réception à l'Académie française*; ora nè il Descartes, nè l'Ampère potrebbero considerarsi visionari e allucinati.

anche in questi abbandoni, in queste estasi intellettuali del grande maestro. Ma la luce non si faceva, pur non ostante ogni sforzo, su quel fondo oscuro e grigio; quel resto d'idee, di sentimenti, d'inclinazioni, non ostante l'osservazione più attenta e coscienziosa, non riusciva egli a spiegare con quanto sapeva della vita cosciente del suo spirito; e allora, avvezzo com'era a dominare sè stesso nel modo meraviglioso che sappiamo, trovando dentro di sè qualche cosa che a questo pieno dominio si sottraeva, che non gli veniva fatto di cogliere e di possedere in alcun modo, era indotto naturalmente a pensare che, pure essendo in lui, non gli appartenesse tuttavia, e venisse dal di fuori e, come un avvertimento divino, gl'imponesse e gli comandasse. Fornito di religiosità profonda e, nello stesso tempo, di mente lucida e volontà salda, egli non reputava umano e razionale se non quello solo di cui l'uomo fosse in grado di rendere colla sua ragione perspicuamente conto a sè stesso; tutto il resto non era umano, nè razionale per lui, e considerava come trascendente e divino. E, anzitutto, trascendente e divino considerava quel sentirsi chiamato a moralizzare e a razionalizzare gli uomini. Come egli avesse posto a sè quest'ideale, come sino da fanciullo si fosse diretto a questa meta, verso la quale mai non ismise poi di camminare, non capiva; il perchè di questo suo fato lo trascendeva. E lo trascendeva egualmente il perchè di quei divieti interni improvvisi, di quei bruschi ostacoli posti al suo operare, proprio quando ne era bisogno, di quei richiami, di quegli avvertimenti misteriosi che sorgevano, d'un tratto, come dall'intimo fondo del suo essere. Anche a noi moderni, pur di tanto più di Socrate addestrati all'esame dei fenomeni psichici, riesce alcune volte inesplicabile un moto, un impulso, un sentimento, un'idea anche, che d'improvviso ci colga: certo, non sappiamo connetterla con la serie che ci è nota degli altri nostri fenomeni psichici; non sappiamo vedere che rapporto essa abbia con quanto forma e costituisce abitualmente la vita dell'anima. Gli è che questa vita in sè stessa è così multiforme e complessa e si svolge per tante vie e con procedimenti così inattesi, che anche l'osservatore più attento ne rimane talora disorientato, e si arresta come di fronte al mistero. Non racconta lo Stuart Mill, che tanto della vita dell'anima ha conosciuto e con così profondo acume ne ha analizzato, si può dire, ogni manifestazione; non racconta lo Stuart Mill stesso, nelle sue *Memorie,* di certa voce interna che non poteva reprimere, la quale, col suo *no* imperioso, a lui giovanetto ancora scompigliò d'un tratto le idee intorno alla felicità e gli ruppe ogni incanto e lo gettò in una tristezza cupa, in uno scoramento indefinito, da cui non dovea rialzarsi

che dando un altro indirizzo a' suoi pensieri, un altro fine alla sua esistenza? (1).

E, del resto, queste voci sorde che si levano dal più profondo dell'anima, questi slanci improvvisi della spontaneità, appaiono davvero come qualche cosa d'impersonale, quasi l'azione della vita cosmica che si mescola alla vita dell'individuo, la parte della natura nell'uomo, del divino nell'umano. L'anima non è isolata in sè stessa, comunica per mille vie col di fuori, se ne fa l'eco in qualche modo, ne riceve il contraccolpo; l'anima è come uno specchio dove tutte le cose si riflettono. E le cose si premono e si seguono fuori di noi e in noi, come le onde del mare; ognuna produce un suono impercettibile a causa della sua piccolezza; ma i suoni s'aggiungono l'uno all'altro, si gonfiano, s'ingrossano finchè, a un punto, scoppia una voce potente, la voce del mare. " Queste piccole percezioni, scrive il Leibniz, sono nelle loro conseguenze di più grande efficacia che non si creda. Sono esse che formano quel non so che, quei gusti, quelle immagini delle qualità dei sensi, chiare nel complesso, ma confuse nelle parti; quelle impressioni che i corpi all'intorno fanno su di noi e che avviluppano l'infinito; quel legame che ogni essere ha con tutto il resto dell'universo. Si può anche dire che, in conseguenza di queste piccole percezioni, il presente è pieno dell'avvenire e carico del passato; che tutto è cospirante, σύμπνοια πάντα, come diceva Ippocrate, e che nella minima delle sostanze occhi così penetranti come quelli di Dio, potrebbero leggere tutta la serie delle cose dell'universo: *quae sint, quae fuerint, quae mox ventura trahantur*... Queste piccole percezioni dànno il mezzo di ritrovare il ricordo, al bisogno, con degli svolgimenti periodici, che possono giungere un giorno. L'anima potrebbe ricordarsi di cose ben lontane, se essa sapesse decifrare le sue note „ (2).

Ed anche per Socrate, si direbbe, l'anima è piena di nozioni, di ricordi, di prescienze, prodotte allo stesso modo da cause insensibili, che d'improvviso si svegliano e che la riflessione si sforza invano di spiegare; è la parte della natura, della spontaneità, della fatalità o, meglio, di quella provvidenza divina ch'egli concepiva presente in tutte le parti dell'universo. Onde divino è l'estro del poeta, una specie di furore che invade l'anima e inspira le canzoni; divino il furore per cui la profetessa di Delfo e le sacer-

(1) Stuart Mill, *Mes Mémoires*, p. 126-136.

(2) Leibniz, *Nouveaux Essais, Préface* (*Oeuvres philosophiques avec une introduction et des notes par Paul Janet*, deuxième édition, t. premier, Paris, Alcan, 1900, p. 20-21).

dotesse di Dodona indovinano il futuro e rendono così ai cittadini e agli Stati della Grecia segnalati servigi (1); divino l'amore, anch'esso una specie di furore, sorgente d'alte ispirazioni, di nobili fatti; divino, se non un demone addirittura, quando si presti fede all'insegnamento di Diotima nel *Convito* platonico (2). E divina è l'anima essa stessa, o, meglio, è il demone che abita sulla sommità del nostro corpo, δαίμονα... οἰκεῖν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, come è detto nel *Timeo* (3); divina e dotata perciò di potenza divinatoria, anzi, addirittura un che divinatorio, μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή (4). " Dio non si mescola con uomo, dice Diotima; tuttavia ogni conversazione e colloquio degli dèi cogli uomini, sia desti, sia addormentati, si fa per mezzo del divino, δαιμονικόν „ (5).

Tutto questo Socrate credeva; ma è lecito ammettere che così non fosse veramente. Quanto egli reputava opera divina non era forse, per ciò che particolarmente lo riguardava, nientr'altro che l'effetto d'una natura felice, da una banda, e, dall'altra, il risultato d'un lungo intenso lavorìo mentale, applicato specialmente ai problemi morali. Di questo lavorìo una parte, la più importante, avea costituito un acquisto cosciente, avea formato la teoria dei concetti, vale a dire, il nocciolo stesso, la sostanza della sua filosofia; un'altra era rimasta indistinta e latente, e si rivelava solo in taluni casi nella forma d'un giudizio pratico rapidissimo, d'una conclusione anche rapidissima di raffronti molteplici, immediati. Insomma, Socrate era dotato d'un senso squisito di ciò che conviene e non conviene nelle parole e nelle azioni (6); senso manifestatosi assai di buon'ora per una felice disposizione naturale, e in seguito accresciuto e fortificato per quella perspicace e paziente osservazione di sè stesso e degli altri, che costituiva la qualità precipua del filosofo, e per cui quel senso avea acquistato, in ultimo, una sicurezza e rapidità meravigliosa (7). Ma, appunto, tale

(1) PLAT., *Fedro*, XXII, 244 A-245 A; Cfr. PLAT., *Jone*, V, 533 D-535 A.

(2) XXIV, 202 D-203 A.

(3) XLIII, 90 A.

(4) PLAT., *Fedro*, XX, 242 C.

(5) PLAT., *Conv.*, XXIV, 203 A.

(6) Lo ZELLER (Op. cit., II, 81-82) chiama il *daimonion* di Socrate " la voce interiore del *tatto individuale, die innere Stimme des individuellen Taktes* „.

(7) Anche PLUTARCO (*De genio Socratis*, c. X e XI) sembra inclinare per l'ipotesi che sia il demone di Socrate come una porzione di quella sagacità naturale a tutti gli uomini, che il filosofo avrebbe fortificato coll'esperienza e che, diretta da una ragione superiore, lo determinava ad operare nelle circostanze difficili e imbarazzanti.

sicurezza e rapidità confondeva il filosofo, sicchè, non giungendo egli a scoprirne la genesi psicologica, era tratto ad attribuirlo ad un'influenza, a una voce divina, a un oracolo. Oracolo interno, però, oracolo subbiettivo, il *suo* oracolo, come osserva l'Hegel (1). Il che dimostra bensì, per una parte, la grande autorità con cui la credenza nazionale dominava ancora lo spirito di Socrate, ma, per l'altra, è segno anche d'un fatto notevolissimo, cioè che i motivi d'azione che il sistema degli oracoli faceva dipendere da fenomeni tutti esterni, si erano trovati oramai nel foro interiore della coscienza (2).

E, in realtà, sono pur sempre fenomeni di coscienza quelli a cui si riferisce il demone.

Se noi consideriamo ciascuno dei casi in cui esso interviene ad impedire qualche cosa e determiniamo di che natura esso sia in sè e nei suoi effetti, vediamo che, eccetto quando si tratti di burla evidente e d'ironia, è sempre in gioco ciò che Socrate reputa ufficio suo, ciò che appartiene e conviene a lui, così com'egli intende e vuole sè stesso. Socrate che si disponeva a meditare, a studiare la sua difesa, ne è impedito dal solito segno, perchè a lui, consapevole dell'innocenza sua, bastava esporre il vero come gli veniva, senza fronzoli e artifici; il cercare di commuovere col lenocinio della parola l'animo dei giudici non era conforme a quell'alto ideale di giustizia ch'egli avea nella mente, e avrebbe, d'altra parte, mostrato che non la sola verità, non la sola virtù egli cercava, smentendo così d'un tratto tutta la sua vita passata. Socrate, che poteva prender parte alla vita pubblica, ne è distolto dalla voce interna, perchè la vita pubblica l'avrebbe distratto da ciò che era dover suo, il risvegliare le coscienze, il richiamare ciascun cittadino a riflettere sopra sè stesso. Mescolato alla vita pubblica, non avrebbe avuto nè modo nè tempo di obbedire al comando di Dio; d'altra parte, come nota egli stesso nell'*Apologia*, chi combatte per davvero a difesa del giusto, se vuole esser salvo almeno per poco, deve menare vita privata, non pubblica (3). E dall'accettare o riaccettare alcuno a suo famigliare Socrate ancora è distolto dalla voce interna, perchè quelli che accettava una prima volta, o respingeva, se accettati, erano nature disadatte per esercitarvi con efficacia l'opera sua, o troppo corrotte per ritentare la prova con esse; il suo tempo, che dovea

(1) *Geschichte der Philosophie*, II, 77.
(2) Hegel, *Gesch. der Phil.*, loc. cit.
(3) *Apologia*, XIX, 32 A.

essere speso tutto quanto nell'adempimento d'una missione, non poteva perdersi in vani conati (1).

E il cenno divino assumeva poi la forma negativa d'un divieto, non d'un impero, anche per un motivo morale.

Avea valore e ragione d'impero per Socrate l'idea del fine che egli proseguiva, del bene che voleva effettuare; che cosa egli volesse fare era per lui la conclusione d'un raziocinio consapevolmente suo, a cui la volontà si conformava: qui era il contenuto positivo della sua morale e della sua condotta. E s'intende che, quando quel fine e quel bene, ormai diventati natura in Socrate, non correvano alcun pericolo, e l'azione si conformava o stava per conformarsi ad essi, nessun contrasto potea sorgere in lui, nessuna voce di richiamo o di divieto gli si faceva sentire; la normalità, la rettitudine dell'azione implicava equilibrio, pace, tranquillità, silenzio della coscienza: appunto, questo silenzio voleva dire approvazione per Socrate, voleva dire ch'egli agiva rettamente, ancorchè dovesse andare incontro a un danno personale. Il giorno del processo e della condanna, forsechè quando esce di casa, o quando sale al tribunale, o durante il discorso, gli si fa sentire la solita voce e gli fa opposizione? In nessun modo. Era, adunque, meglio morire, per lui (2). Che se, invece, accanto all'idea di quel fine e di quel bene, costante, perenne, imperativa nella sua mente, sorgeva in lui d'improvviso il pensiero d'un atto che da quella l'avrebbe allontanato, ecco non meno improvvisa l'inibizione interiore, ecco la controspinta all'impulsività di tal pensiero, ecco la protesta della coscienza, saldamente costituita, ecco il segno divino che distoglie e vieta. " Se la coscienza morale, così commenta il Grossi-Bertazzi (3), non è così impulsiva da imporre di fare il bene, la precoscienza del disagio che ci aspetta, mentre si va macchinando un fatto che può umiliare la nostra dignità, può fare sentire molto più facilmente la nostra forza inibitrice e arrestarci a tempo, mentre si corre, senz'accorgercene, verso il male " (4).

VI. Ma a Socrate tutto questo sarebbe apparso troppo sottile, o, comunque, non l'avrebbe persuaso. Egli vedeva nell'anima qualche

(1) Cfr. la mia opera *La dottrina della coscienza morale nello Spencer*, Lonigo, Gaspari, 1896, p. 159-160.

(2) *Apol.*, XXXI, 40 B C.

(3) *Coscienza ed incoscienza nella psicologia platonica*, Catania, Giannotta, 1904, p. 495.

(4) Vedi la ricca bibliografia riguardante il *daimonion* in *Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I[9], p. 124 e in Zeller, op. cit., II, 3, 68 seg.

cosa di divino, qualche cosa che partecipa della divinità, τοῦ θείου μετέχει (1); niente di più naturale, adunque, che la divinità si riveli immediatamente nello spirito umano; appunto su ciò, forse, ei fondava la sua credenza a tale rivelazione immediata, di cui si credeva egli stesso particolarmente onorato (2).

L'anima qualche cosa di divino, è pensiero ben saldo in Socrate, d'accordo in questo con altri pensatori che lo precedettero, specialmente con Anassagora. La dignità dell'uomo consiste perciò nella sua anima; essa è ciò che v'ha di più grande e di migliore in lui (3). Per essa egli sovrasta a tutti gli altri animali; rispetto agli altri animali gli uomini vivono come dèi per naturale prestanza di corpo e d'anima „. E tale prestanza dell'anima è dovuta all'intelligenza: " quegli animali che hanno mani, ma non intelligenza, non hanno perciò alcun vantaggio sugli altri „ (4). E l'intelligenza dell'uomo è come un frammento dell'intelligenza universale, cioè dell' intelligenza divina. È possibile che l'uomo solo sia intelligente, e che intelligenza non sia in nessuna parte altrove? Ma, anzi, come ogni elemento componente del corpo nostro non è che un'infinitesima porzione degli elementi che sono in natura, così egualmente l'intelligenza della nostr'anima è parte di quella intelligenza universale per cui questa moltitudine infinita di cose è disposta in così bell'ordine (5).

E non soltanto per l'intelligenza l'anima nostra partecipa del divino, ma anche per il generale dominio che essa esercita sul corpo (τοῦ σώματος κυρία ἐστίν (6), βασιλεύει ἐν ἡμῖν (7), ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σώμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται (8)), e che assomiglia a quello della divinità sul mondo (9); e, più ancora, per la sua natura invisibile, in causa della quale solo dagli effetti possiamo argomentarne l'esistenza reale e l'intima virtù opera-

---

(1) *Memor.*, IV, 3, 14, ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει.

(2) Ei compensava, direbbe qui il Windelband (*Geschichte der alten philosophie*, München, 1894, 2ª ediz., p. 83), l'esclusivo razionalismo della sua Etica colla fede nella voce divina.

(3) *Memor.*, I, 4, 13, ὅπερ μέγιστόν ἐστι καὶ τὴν ψυχὴν κρατίστην τῷ ἀνθρώπῳ (ὁ θεὸς) ἐνέφυσε. Cfr. anche *Memor.*, I, 2, 53-55.

(4) *Memor.*, I, 4, 13-14. Cfr. *Memor.*, IV, 3, 11-12.

(5) *Memor.*, I, 4, 8.

(6) *Memor.*, I, 4, 9.

(7) *Memor.*, IV, 3, 14.

(8) *Memor*,, I, 4, 17.

(9) *Memor.*, I, 4, 17.

trice „. Non gli altri dèi, mentre ci dànno quei beni che ci dànno, vengono all'aperta luce; non quel Dio stesso che ordina e tiene in sesto il mondo... si fa vedere a noi altrimenti che nelle sue opere... Così egualmente l'anima. Anch'essa, che, se altra mai delle cose umane, partecipa del divino, è bensì manifesta pel dominio supremo che tiene in noi, ma in sè stessa è invisibile. Al che, conclude Socrate, conviene por mente e non disprezzare gli essseri invisibili, τῶν ἀοράτων, bensì dagli effetti apprendendone la potenza, τὴν δύναμιν αὐτῶν, rendere onore al divino, τιμᾶν τὸ δαιμόνιον (1).

Divina l'anima, adunque, e invisibile, e, se invisibile, certo anche immateriale, nel pensiero di Socrate (2): anima e corpo sono per lui distinti nettamente.

E questa divinità e immaterialità dell'anima parrebbe implicare anche che essa sopravviva al corpo e, sovrattutto, che gli sopravviva come individuo; che sia, insomma, immortale.

Però nei *Memorabili* Senofonte nulla dice in proposito e, se fa supporre qualche cosa, fa supporre, anzi, che per Socrate l'anima umana, porzione com'è dell'anima universale (3), conservi bensì, alla separazione dal corpo, un fondo d'essere imperituro, ma sparisca in qualche modo nel tutto, senza più ritenere alcuna luce di coscienza individuale (4); e, certo, nell'ultimo capitolo degli stessi *Memorabili* il maestro non si rivela pensoso del problema della vita futura, intorno a cui non dice parola. Egli osserva solo che nessuna colpa ha da rimproverarsi, che, anzi, ha fatto sempre

---

(1) *Memor.*, IV, 3, 13-14.

(2) Questo concètto che Socrate s'era formato dell'anima, non può però, come ha osservato giustamente il Labriola (op. cit., p. 439), ritenersi il risultato di un'investigazione dottrinale; dev'essere piuttosto riavvicinato nella sua origine storica all'interpretazione di quei poeti che nell'intimità delle loro tendenze religiose aveano rialzato il valore della coscienza: pare, insomma, null'altro che il risultato d'un'esigenza etica, non risultando dal precedente d'una dimostrazione.

(3) *Memor.*, I, 4, 8.

(4) È curioso che nel monumento innalzato ai morti a Potidea, la battaglia a cui avea partecipato Socrate, era il seguente verso: " Come la terra i corpi, l'etere ha accolto le anime „ (*Corpus Inscript.*, *Attic.*, I, 442). Socrate potea dunque, ogni qualvolta contemplasse il monumento, leggervi come l'espressione ufficiale della negazione dell'immortalità personale. E, del resto, questa opinione del ritorno dell'anima all'etere e del dissolvimento della persona, era cara anche ad Euripide, l'amico di Socrate, e ad Epicarmo, sebbene, per quanto riguarda Euripide, accanto a questa credenza panteistica egli riveli anche nei suoi drammi una piena incertezza sulla parte riservata alle anime. (Cfr. Gomperz, op. cit., II, 67-68).

del bene; che la morte gli giunge a tempo per sottrarlo ai mali della vecchiaia; che la sentenza pronunciata contro di lui non a lui farà torto, ma ai suoi giudici, i quali ne saranno infamati per sempre; e tace dopo ciò senza evocare altre idee consolatrici (1).

Ma nella *Ciropedia* l'immortalità dell'anima è affermata esplicitamente in quel discorso che Senofonte pone in bocca a Ciro morente. " Per gli dei patrii, o figliuoli, onoratevi l'un l'altro, se punto anche di far piacere a me vi sta a cuore; perocchè non vi date già a credere di sapere questo chiaramente, ch'io più nulla sarò quando sia uscito dall'umana vita; chè neanche al presente voi vedevate l'anima mia, eppure da ciò che faceva scorgevate ch'ella esisteva. E poi, le anime di quelli che hanno sofferto violenza, non avete mai avvertito quali timori mettano negli omicidi, e quali ministri di vendetta mandino agli empi? E gli onori ai trapassati credete voi che continuerebbero ancora, se di nulla le anime loro fossero padrone? No, o figliuoli, io per me non ho potuto mai persuadermi che l'anima, finchè è in un corpo mortale, viva, e, quando se ne è distaccata, muoia; perocchè veggo che, anzi, son vivi i corpi mortali per quel tempo che l'anima è in essi. E neppure che l'anima rimanga priva d'intelletto, quando s'è staccata dal corpo che non ha intelletto, neppur di questo sono riuscito a persuadermi; bensì, quando la mente, sincera e pura, ne sia separata, ragion vuole allora che sia anzi più intellettuale che mai. E, disciolto si l'uomo, si vede chiaramente che ciascuna delle sue parti se ne va alla sua congenere, eccetto l'anima; questa sola non si vede nè quando sta nè quando parte. E considerate poi che nessuna delle cose umane è più vicina alla morte del sonno; ora, l'anima dell'uomo appare in questo stato, certo, divinissima, e prevede allora alcuna delle cose avvenire: chè allora, come pare, è massimamente libera. Se, adunque, ciò è così com'io credo e l'anima abbandona il corpo, anche per rispetto all'anima mia fate quello di che vi richieggo: se non è così, ma l'anima rimane nel corpo e muore con esso, ebbene, per timore almeno degli dei che sempre sono e tutto vedono e tutto possono, e che, di giunta, mantengono quest'ordine dell'universo sempre intatto e giovane e infallibile e per bellezza e grandezza ineffabile, per timore degli dei, dico, nulla giammai o di empio o altrimenti che santo nè fate nè deliberate. E dopo gli dei, anche degli uomini temete tutta la generazione che seguirà in perpetuo; giacchè gli dei non vi tengono già nelle tenebre nascosti, anzi è necessità che le opere vostre

(1) *Memor.*, IV, 8, 8-10.

vivano a tutti manifeste; e queste, se appaiano pure e scevre di ingiustizia, vi renderanno potenti fra gli uomini tutti; se, invece, meditate l'uno contro l'altro alcun torto, perderete da parte degli uomini tutti ogni fede... Il mio corpo, o figliuoli, quando io sarò morto, non riponete nè in oro, nè in argento, nè in nessun'altra cosa, ma rendetelo alla terra al più presto. Qual maggiore felicità, infatti, che il mescolarsi alla terra che tutte le cose belle, tutte le cose buone produce e alimenta?... Ma, ecco, già l'anima mi fugge... Se, adunque, alcuno di voi vuole stringermi la destra o vedermi in faccia finchè son vivo, s'avanzi; quando sarò velato, ve ne prego, o figliuoli, nessuno più veda il mio corpo, neppure voi stessi. Bensì, tutti i Persiani chiamate alla mia tomba a rallegrarsi con me di essere oramai al sicuro di non patire più alcun male, o che colla divinità mi trovi congiunto, o che nulla più io sia, μήτε ἦν μετὰ τοῦ θείου γένωμαι μήτε ἦν μηδὲν ἔτι ὦ " (1).

In questo discorso, chi ben guardi, sono come due parti. Nell'una si afferma esplicitamente, come si diceva, l'immortalità dell'anima e se ne tenta la prova: l'anima può vivere dopo la morte, perchè anche in vita non si vede, e tuttavia le opere sue ne testimoniano l'esistenza; le anime degli uccisi non verrebbero a tormentare gli uccisori, se più non fossero; gli onori resi ai morti non avrebbero alcuna ragione, se tutto perisse col corpo; l'anima è fonte di vita nei corpi, non può adunque morire con essi; l'anima, intellettuale di natura sua, non può avere spenta questa sua luce, alla separazione dal corpo, non intellettuale, anzi deve renderla allora anche più viva ed intensa; gli elementi del corpo tornano, dopo morte, agli elementi affini, non l'anima che non ha elementi; il sonno è lo stato più vicino alla morte, e tuttavia appunto nel sonno l'anima si mostra più divina indovinando il futuro. Nell'altra parte, invece, pur sempre distinguendosi nettamente l'anima dal corpo, s'insinua però anche il dubbio che la prima possa perire col secondo e che l'uomo dopo morto nulla più sia, per quanto anche in questo caso e in tale credenza l'uomo, per rispetto agli dei almeno e agli altri uomini, perchè non ne sia infamata la memoria presso le generazioni venture, deva operare sempre virtuosamente.

Ora, le idee esposte in questo discorso e specialmente nella prima parte, sono esse proprie di Senofonte o le avrebbe il discepolo attinte con tante altre dal maestro? In altre parole, avrebbe Socrate davvero professata la sua fede nell'immortalità dell'anima, per quanto non ne parli affatto nei *Memorabili*?

---

(1) *Ciropedia*, VIII, 7, 17-23, 25-27.

La questione è difficile. Anzitutto, non parrebbe dubbio che Senofonte nella sua figurazione di Ciro morente abbia avuto in mente un esemplare, il maestro suo. Già anche Ciro, come Socrate, ha un sogno che gli annuncia il fato imminente (1), e la sua calma serena di fronte alla morte nella coscienza di avere bene operato, la fede gagliarda negli dei e, comunque, la certezza che nessun male verrà più a colpirlo oramai, sono anch'essi tratti che ravvicinano il saggio persiano al saggio ateniese; e, certo, anche qualche argomento in sostegno dell'immortalità, che il Persiano adduce nel suo discorso, rammenta per una tal quale affinità alcuno di quelli che Socrate svolge largamente nel *Fedone* platonico: così, ad esempio, l'argomento che si fonda sull'attività vivificatrice dell'anima (2), e quello che insiste sulla disposizione del νοῦς a pensare con tanto più vigore quanto ha meno rapporti col corpo (3), e quell'altro che è dedotto dall'invisibilità e indissolubilità dell'anima, di fronte al corpo visibile e corruttibile (4).

Ma, lasciando la figurazione ideale di Ciro morente, certo suggerita a Senofonte dal maestro suo, appartengono al maestro anche gli argomenti in sostegno dell'immortalità, messi in bocca a Ciro nel suo discorso? Il trovarne traccia anche nel *Fedone* o, meglio, il trovarli nel *Fedone* largamente svolti, non vuol dire che si devano far risalire a quell'unica fonte; perchè bisognerebbe, in tal caso, poter provare la storicità del *Fedone*, appunto in quegli argomenti; che mi pare impresa addirittura disperata. Si sa, infatti, su quale largo fondamento metafisico siano essi impostati in questo dialogo: la dottrina della reminiscenza, la dottrina delle idee, dottrine essenzialmente platoniche e non socratiche; e quale imponente svolgimento dialettico abbiano, anch'esso sicuramente platonico e non socratico (5). È ammissibile, invece, che Senofonte o trovasse quegli

(1) *Ciropedia*, VIII, 7, 2; *Critone*, II, 44 A B.

(2) Cfr. *Ciropedia*, VIII, 7, 19; *Fedone*, LIV, 105 C D.

(3) Cfr. *Ciropedia*, VIII, 7, 20; *Fedone*, XXVII, 79 C D E.

(4) Cfr. *Ciropedia*, VIII, 7, 17 e 20; *Fedone*, XXIX, 80 B-81 A.

(5) Il Bonghi, nel Proemio alla traduzione del *Fedone* (*Dialoghi di Platone tradotti da Ruggero Bonghi*, vol. II, p. 99 e seg.), scema di troppo l'originalità di Platone in questo dialogo, e crede che il discepolo non abbia fatto, in fondo, che svolgervi i germi raccolti nelle conversazioni del maestro, parendo a lui che fin la dottrina delle idee che vi è svolta alla fine, in connessione e a sostegno dell'argomento che l'anima è vita, non esca, nel modo e nei limiti in cui vi è svolta, dal giro del concettualismo socratico. Ma il Chiappelli in un dotto articolo (*Il dubbio di Socrate sull'immortalità a proposito d'un libro recente*, nella Rivista *La Filosofia delle Scuole italiane*, anno XIII, 1882, p. 110-119) ha mostrato che la tesi del Bonghi, per quanto ingegnosamente sostenuta, non può sostenersi.

argomenti egli stesso, ragionando di suo e svolgendo il concetto, socratico questo, della divinità e dell'immaterialità dell'anima, o ne attingesse l'idea prima, forse al pari di Platone, da alcuni filosofie presocratiche (1), o addirittura conoscesse il dialogo platonico, e da questo ne traesse come l'ispirazione e il contenuto schematico (2).

Perchè come spiegare altrimenti, se quegli argomenti appartengono veramente a Socrate e se, insomma, egli ha fede nell'immortalità, il linguaggio pieno di esitazione e di dubbio che Platone gli presta nell'*Apologia* intorno a tale soggetto? In un momento solenne com'è quello in cui Socrate parla, dopo la condanna, ai suoi giudici e in cui non c'è ragione alcuna per lui di nascondere il proprio convincimento, anzi ce ne sarebbero molte di manifestarlo se l'avesse, egli si esprime, invece, in maniera che nessuna saldezza di fede ne risulta e il problema appare ancora insoluto, fors'anche insolubile. " Il morire è una di queste due cose: o come non essere nulla e non avere il morto sensazione di cosa alcuna, o, secondo si dice, il trasmutarsi e il trasmigrare dell'anima da questo luogo ad un altro. Se non è sensazione addirittura, ma è come un sonno quando uno dormendo non vede sogno di sorta, qual meraviglioso guadagno la morte! Poichè io credo che, se uno, scelta una notte in cui si fosse così bene addormentato da non vedere sogno nessuno, e, contrapposte a questa notte le altre notti e giorni della sua vita, dovesse, pensatovi bene, dire quanti giorni e notti egli ha nella sua vita vissuti meglio e più piacevolmente di quella notte, io credo che non che un privato qualunque, ma il gran re stesso

(1) Per esempio, il valore dell'intelligenza nell'anima di fronte al corpo, come trovasi nella *Ciropedia* e nel *Fedone*, così è dottrina dei Pitagorici prima, poi d'Eraclito (framm. 53, nella raccolta del Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Parisiis, Didot, 1865, I: tutto ciò che riguarda Eraclito è in questa raccolta da p. 310 a p. 329). Egualmente l'analogia dell'immortalità, dedotta dall'attività dell'anima nel sonno, appartiene ad Eraclito (framm. 75); ed Eraclito stesso, prima di Socrate, avea considerato l'anima come un δαίμων (framm. 68); e pure in Eraclito l'anima traluce attraverso l'involucro corporeo, come la folgore attraverso le nubi (framm. 74). Cfr. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903; ciò che riguarda Eraclito è in questa raccolta da p. 58 a p. 89.

(2) Non abbiamo, per verità, dati sicuri sull'età della *Ciropedia*, come neppure su quella del *Fedone*; pare, in ogni modo, molto dubbia la notizia che troviamo in Aulo Gellio (N. A. XIV, 3, 3-4) e in Diogene Laerzio (III, 34), del nesso temporale della *Ciropedia* colla *Repubblica* di Platone, cioè che Senofonte scrivesse la sua *Ciropedia* in opposizione alla *Repubblica*. Cfr. Susemihl, *Die genetische Entwickelung der Plat. Philos.*, II, I, p. 88.

troverebbe questi più lieti giorni molto brevi a contare, di fronte agli agli altri giorni e notti. Se, adunque, una siffatta cosa è la morte, io per me la dico un guadagno; poichè così nulla più di una notte sola appare tutto il tempo quanto è lungo. Se, invece, è la morte come una peregrinazione di qui ad un altro luogo ed è vero quanto si dice che costà si accolgano tutti i morti, qual maggior bene di questo, o giudici! Perocchè, se uno, giunto all'Ade, liberato da questi che si spacciano giudici qui, troverà i giudici veri, i quali si dice appunto che giudicano colà, Minosse e Radamanto ed Eaco e Trittolemo e quanti altri fra i semidei furono giusti nella lor vita, ebbene sarebbe questa una peregrinazione da disprezzare? O, invece, quanto non darebbe uno di voi a poter conversare con Orfeo, con Museo, con Esiodo, con Omero! Io per me voglio morire mille volte, se questo è vero: poichè anche per me di certo riuscirebbe meravigliosa la conversazione colà, quand'io mi incontrassi con Palamede e con Aiace di Telamone e con chiunque altro tra gli antichi è morto per effetto di ingiusto giudizio; il contrapporre i casi miei ai loro non dovrebbe essere, credo, sgradevole. E questo è il più ed il meglio, passare il tempo scrutinando ed esaminando quei di laggiù, come quei di qua, chi d'essi sia sapiente e chi lo creda bensì, ma non sia... Nè per questo, di certo, quei di là uccidono; poichè non solo in ogni altro rispetto quei di là sono più felici di quei di qua, ma anche in ciò, che sono per tutto il resto del tempo immortali, se pur è vero ciò che si dice. E anche voi, o giudici, dovete di fronte alla morte nutrire buona speranza, e quest'unica cosa considerare vera, che per l'uomo dabbene non vi è alcun male nè in vita nè in morte, nè sono i fatti suoi trascurati dagli dei „ (1).

Anche ammesso che tale maniera dubitativa di esprimersi tenga intimamente del carattere oratorio del discorso, e le preferenze di Socrate siano per la seconda parte del dilemma, da lui messo innanzi, resta però sempre che il dilemma esiste — non essere, essere — e che il maestro non s'è deciso intorno ad esso; e sarebbe strano, giova ripeterlo, che appunto tale indecisione e in tal momento Platone attribuisse al maestro, quand'egli, invece, non avesse avuto esitazioni di sorta. Certo, il concetto socratico dell'anima, quale troviamo nei *Memorabili*, dovea condurre facilmente a concluderne l'immortalità. Se l'anima partecipa del divino e governa il corpo a suo arbitrio; se ciò da cui essa è costituita, l'intelletto, è creazione della divinità (2); se essa è invisibile in sè e si mani-

(1) *Apol.*, XXXII-XXXIII, 40 C-41 D.

(2) *Memor.*, I, 4, 13 . . . τὴν ψυχὴν κρατίστην τῷ ἀνθρώπῳ (ὁ θεὸς) ἐνέφυσε.

festa solo per i suoi effetti visibili nel corpo, è lecito argomentarne che non cessi già alla morte, col corpo, ma perduri ancora, per quanto non si veda. E tuttavia il riserbo in cui Socrate si tiene nell'*Apologia*, e, in ogni modo, il dilemma ch'egli enuncia, non consente che la possibilità di tal conclusione, o tutt'al più la probabilità; non, davvero, quella forza di argomenti positivi e apodittici che troviamo nella *Ciropedia* e nel *Fedone*. La *Ciropedia* e il *Fedone* oltrepassano perciò il pensiero di Socrate, intorno a questo soggetto. Non la certezza ha Socrate intorno ad esso; anch'esso, infatti, rientra nel numero di quelle cose di cui gli dei hanno riservato a se stessi il segreto, e che sarebbe temerario da parte dell'uomo pretendere di conoscere. “La morte nessuno sa se per avventura non sia all'uomo il maggiore dei beni, e costoro la temono, come se sapessero per l'appunto che è il maggiore dei mali. E ciò come mai non sarebbe ignoranza, e vituperevole, credere di sapere quello che non si sa? Io, quanto a me, o cittadini, in questo qui forse differisco dal più della gente; e, se v'ha cosa nella quale affermerei d'essere più sapiente di alcuno, è questa che, non sapendo abbastanza delle cose di laggiù, περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, credo altresì di non lo sapere (1). Qui è tutto Socrate: non certezza, non affermazioni dogmatiche in simile argomento, ma confessione di non sapere abbastanza, οὐκ εἰδέναι ἱκανῶς, e cauto riserbo, quindi, e sospensione d'assenso e dubbio.

E che tale fosse davvero il suo stato d'animo nel caso nostro, ne abbiamo la conferma pur nella *Ciropedia* e nel *Fedone*. Del dubbio della *Ciropedia* abbiamo detto; quanto al *Fedone*, non in un luogo solo si rivela esitazione e incertezza in Socrate, e, comunque, non più che buona speranza. “A me pare, o Socrate, intorno a tali argomenti forse *lo stesso che a te*, cioè che saperne qualche cosa di sicuro nella vita presente sia o impossibile o difficilissimo „ (2). Così dice Simmia; e Socrate altrove, sparsamente: “Certo, il sostenere che queste cose stiano così come le ho esposte, non s'addice ad uomo di mente, νοῦν ἔχοντι ἀνδρί; ma che o questo o qualche cosa di simile succeda delle anime nostre e delle loro dimore, se pure l'anima appare immortale, questo credo s'addica e valga il pregio che ci si arrischi a crederlo, poichè il rischio è bello, καλὸς κίνδυνος, e si deve con simili credenze fare come l'incantesimo a se medesimi, χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ „ (3): “a me non rincresce, come agli altri, di morire, ma ho buona

(1) PLAT., *Apol.*, XVII, 29 AB. Cfr. anche *Apol.*, XXXIII, 42 A.
(2) *Fedone*, XXXV, 85 C.
(3) *Fedone*, LXIII, 114 D.

speranza, εὔελπίς εἰμι, che qualche cosa ci sia in serbo per i morti, e, come si dice anche ab antico, molto meglio per i buoni che non per i cattivi „ (1): “ se ciò, amico, è vero, molta speranza ha chi sia giunto dov'io m'incammino, di conseguire colà, se in altro luogo mai, pienamente quello per cui ci siamo dati tanto da fare nella vita trascorsa, sicchè il viaggio che si comanda ora a me, si fa con buona speranza, μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος, anche da chiunque altro creda d'avervi disposta come purificata la mente „ (2). E nello stesso *Fedone* esprime ancora, io credo, il sentimento di Socrate, fatto d'esitazioni e incertezze, e, comunque, non più che di buone speranze, Simmia là dove intorno al problema dell'anima afferma che bisogna mettere alla riprova per ogni modo ciò che se ne dice e non desisterne mai a nessun costo, poichè “ si deve, intorno a tali cose, conseguire uno di questi intenti, o imparare come stanno, o trovarlo da sè, oppure, se questo è impossibile, prendere almeno il migliore e il più inoppugnabile dei ragionamenti umani e, *su questo imbarcati come su d'una zattera, arrischiare la navigazione della vita, quando non si possa con più sicurezza e senza rischio essere trosportati sopra un più saldo veicolo od una qualche divina ragione* „ (3).

Nel *Fedone,* anzi, io sarei tentato di vedere come due Socrati: il Socrate-Platone che argomenta e ragiona, direi, in tono dogmatico intorno all'immortalità e con fede imperturbata e imperturbabile nell'acume e nel rigore della logica; e un altro Socrate, il Socrate vero che, non ostante ogni argomento e dimostrazione, si mostra pure sempre esitante e dubbioso o trae, in ogni modo, dal ragionamento conclusioni modeste e, certo, sproporzionate alla baldanza delle premesse. Sebbene quest'ultimo Socrate, il Socrate vero, non faccia nel dialogo che qualche rara apparizione, e vi domini, invece, com'è facile capire, da capo a fondo il primo Socrate, quello che Platone foggiava a sua immagine e similitudine, quanto alla dottrina, e a cui con libera invenzione artistica e con un raro senso della convenienza, avuto riguardo all'ora e all'uomo, poneva in bocca gli immortali discorsi intorno alla vita futura. *Quanto alla dottrina,* ho detto; chè, quanto alla persona, non è il caso di distinguere ancora un Socrate vero e un Socrate eguale a Platone. Mentre, infatti, l'enfasi dogmatica, l'apparato dottrinale del dialogo è platonico, tutto ciò che vi è di personale è schiettamente socratico; la personalità di Socrate vi è in piena armonia con quella

(1) *Fedone,* VIII, 63 C.
(2) *Fedone,* XII, 67 B C.
(3) *Fedone,* XXXV, 85 C D.

che troviamo nell'*Apologia*; il carattere morale, l'ἦθος del maestro vi è, come nell'*Apologia*, pienamente mantenuto e fortemente drammatizzato: la tranquilla superiorità, osserva qui il Grote, di una risoluta e razionale coscienza, contenta del passato e per nulla timorosa della morte vicina, a cui, anzi, va incontro lietamente, trionfa, nell'un dialogo, su accusatori e giudici avversi, e, nell'altro, sui timidi consigli e sullo sgomento di afflitti amici (1). E l'un dialogo e l'altro, pur tanto diversi nella dottrina intorno al destino dell'anima, si riannodano ancora, per un altro punto, nel figurarci la vera persona del maestro nel suo atteggiamento di fronte al problema. Sia dubbio il destino dell'anima, come vuole l'*Apologia*, o l'attenda, certo, una nuova vita nel mondo di là, come vuole il *Fedone*, egli ha sempre ragione di non sgomentarsene; poichè ha fede gagliarda negli dei e nel bene, ed una scienza sicura possiede, che solo il contrarre colpa è male ed è brutto „ (2); e " all'uomo buono nulla di male può occorrere nè in vita nè in morte, nè possono gli dei non curarsi di lui „ (3); ed egli appunto s'è comportato sempre così, come l'uomo buono. " Ha dato bando ai piaceri provenienti dal corpo, come alieni da sè, non ha avuto a cuore se non quelli dell'apprendere, ed ha abbellito l'anima degli ornamenti che a lei s'addicono: la temperanza, la giustizia, la fortezza, la libertà, la verità, e così aspetta di andare al mondo di là, pronto a partire quando il fato chiami, fiducioso nella sua anima e, in ogni modo, conscio che colla speranza ch'essa duri immortale si debba fare come l'incanto a se stesso, ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ „ (4).

Vivere e morire come se la speranza in un'altra vita fosse la realtà, tale mi pare la conclusione identica, nel rispetto pratico, a cui giunge Socrate nell'*Apologia* e nel *Fedone*, e per cui la persona morale del maestro è in modo identico figurata nell'uno e nell'altro dialogo. Ma è diversa nell'uno e nell'altro dialogo la posizione teoretica di lui, è diversa la sua personalità intellettuale: nell'*Apologia* il dubbio, come si diceva, il riserbo, la sospensione dell'assenso; nel *Fedone* l'argomento dimostrativo, il tono risoluto e dottrinale dell'affermazione. E a noi, come anche si diceva, il Socrate vero, nel rispetto teoretico, pare il Socrate esitante e dubbioso dell'*Apologia*, quale risulta pure dalle ultime solenni parole che vi pronuncia: " è ora d'andare, io a morire, voi a vivere;

(1) Grote, *Plato and the other companions of Sokrates*, London, John Murray, 1888, vol., II, p. 419-421.

(2) *Apol.*, XVII, 29 B.

(3) *Apol.*, XXXIII, 41 D.

(4) *Fedone*, LXIII, 114 D-115 A.

però *chi di noi vada a migliore destino, è ignoto a tutti, fuori che a Dio,* ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ „ (1).

Nè gioverebbe a sostenere il contrario addurre la testimonianza dell'*Assioco*, un dialogo, dicesi, chiunque ne sia l'autore, schiettamente socratico, in cui è professata esplicitamente la dottrina dell'immortalità dell'anima (2); perocchè questa dottrina dell'*Assioco* è, in ultimo, foggiata più o meno su reminiscenze platoniche, attinte al *Fedone,* al *Gorgia*, alla *Repubblica,* nè può, certo, ritenersi espressione sincera del pensiero di Socrate. Mentre, invece, a confermare la tesi nostra converrebbe tener conto anche dell'*Apologia* attribuita a Senofonte, che, come già i *Memorabili*, nulla ci rivela delle speranze di Socrate nell'immortalità; in momenti, anzi, in cui queste poteano essere alta ragione di conforto, Socrate in quell'*Apologia* non soltanto non vi accenna, ma si limita a dichiarare che a lui è meglio morire che vivere, oramai; fin qui a nessuno concederebbe di esser vissuto meglio di lui, conscio com'è di esser vissuto sempre secondo pietà e giustizia; per contro, ora se l'età avanzasse, verrebbero gl'infiniti incomodi della vecchiaia, diventerebbe increscioso a sè ed agli altri; sicchè Dio ha ben provvisto per lui, nella sua benevolenza; egli muore a tempo, col corpo sano ancora, coll'anima valida, lasciando forte desiderio di sè negli amici (3).

E, del resto, il dubbio di Socrate o, comunque, quella specie di esitazione e incertezza sulle sorti future dell'anima, su cui insistiamo, pare ci si confermi anche per considerazioni d'altro genere.

L'idea di finalità che domina sovrana nella morale e nella teologia di Socrate, è qui, nel problema che ci occupa, lasciata in disparte dal maestro. Secondo lui la vita presente basta alle aspirazioni dell'anima: egli ha provato le gioie della virtù, l'entusiasmo della scienza, l'incanto dell'amicizia; egli è vissuto, appunto per ciò, bene e lietamente; gli dei stessi l'hanno favorito d'un singolar privilegio, rivelandogli i loro voleri, e gli hanno affidato una nobile missione, scrutinare la gente, ch'egli ha adempiuto fedelmente, anche a costo della vita. Che cosa può desiderare di più? Egli può morire contento oramai; una nuova vita non dovrebb'essere che ancora continuare quella missione (4); il che vuol dire vivere sempre, vivere in ogni modo, in servizio della scienza e

(1) *Apol.*, XXXIII, 42 A.

(2) *Assioco*, III, 365 D-366 B; X-XIV, 370 B-372 A.

(3) *Pseudo-Senofonte, Apologia* 5-9.

(4) PLAT., *Apol.*, XXXII, 41 BC.

della virtù. Basta la vita presente, adunque. E basta anche, nel pensiero di Socrate, per le esigenze morali. Certo, la giustizia d'oltre tomba sarebbe utile. Aver da fare con giudici quali Minos, Radamanto, Eaco, Trittolemo, e gli altri semidei che sono stati fra gli uomini modelli di virtù, quale felicità per chi ha nobilmente vissuto! (1). Mentre quale ingrata sorpresa per quanti han calpestato le leggi che regolano la vita umana! Le leggi dell'Ade, sorelle delle leggi umane, non farebbero, davvero, a costoro una lieta accoglienza (2). E non occorre dire anche che gli abitanti dell'Ade, fra mille altri vantaggi onde sono superiori a noi, godrebbero pure d'una vita immortale (3). Ma tale giustizia, per quanto utile, non è per Socrate necessaria: non è necessaria allo svolgimento armonico della vita presente, all'attuazione piena del bene sommo, di quel bene sommo, *das höchste gut,* che il Kant faceva consistere nella somma, nel nesso della virtù e della felicità, e che per il Kant stesso non può ottenersi interamente se non nella vita futura, in un mondo *noumenico,* là dove le leggi del mondo sensibile e *fenomenico* non faranno opposizione. Mentre per il pensatore tedesco cotal somma, cotal nesso della virtú e della felicità, è nella vita presente inattuabile e solo costituisce un diritto, sotto la salvaguardia della legge morale, che Dio renderà effettivo in un'altra vita (4); per Socrate, invece, gli dei non aspettano, fino a un certo punto almeno, che gli uomini siano morti per rimeritarli secondo giustizia; le leggi ch'essi han loro date, espressione come sono di una legge immanente ed eterna, della logica stessa dei fatti e delle cose, contengono in sè la loro sanzione, premiano e puniscono per se stesse (5); onde, in generale, l'infelicità del male e la felicità del bene, pure quaggiù; l'ordine, voluto dagli dei, mantenuto; la giustizia, consistente nel dare a ciascuno quello che gli spetta, rispettata. La natura non è dunque così monca da avere bisogno d'una restaurazione finale; le cose non sono così imperfette da dover ammettere una vita futura in cui abbiano il loro compimento; il mondo è abbastanza divino per poter andare da sè verso il fine che gli è assegnato.

Ecco perchè Socrate non è risoluto e deciso intorno al problema dell'immortalità dell'anima!

---

(1) Plat., *Apol.*, XXXII, 41 A.

(2) Plat., *Critone,* XVI, 54C.

(3) Plat., *Apol.*, XXXII, 41 C.

(4) Vedi, per più larghe notizie in proposito, *La dottrina della felicità in Aristotele* nei miei *Saggi filosofici,* più volte citati, p. 241-247.

(5) Vedi di questo mio *Socrate* Parte IV, c. VIII, p. 265-267.

Non è un problema di morale questo, per lui; non è un problema di giustizia; non è qui in giuoco, per lui, la dottrina dei fini; solo considerazioni psicologiche, considerazioni, cioè, suggeritegli dallo studio dell'anima, gli farebbero, se mai, ammettere l'immortalità: il concetto di ciò che è veramente vivente, l'anima appunto, e che quindi non può mai morire; il concetto che l'anima è qualche cosa di divino, distinta affatto dal còrpo, e deve quindi, al separarsi da questo, riprendere la sua natura divina. Se considerazioni morali l'avessero guidato, se il problema gli fosse apparso non psicologico solo, ma morale, com'è veramente, non già dubbi o esitazioni avrebbe egli avuto intorno all'immortalità, ma quella stessa energia di convinzione con cui afferma il bene e la giustizia, quello stesso atteggiamento di sicurezza virile con cui affronta la morte per un alto ideale di dovere.

CAPITOLO XV.

CONCLUSIONE

La figurazione platonica del filosofo. I tratti essenziali della dottrina di Socrate, in tale figurazione. La riforma della scienza. La riforma della morale.

I. In un luogo famoso del *Teeteto*, Platone, per bocca di Socrate, ritrae come l'immagine del sapiente, del filosofo vero, di fronte specialmente ai retori e ai politicanti.

Non s'inframmette il filosofo nella vita pubblica, non partecipa a consorterie per entrar negli uffici, non a convegni, o á cene o a stravizi; ignora le piccole miserie della città, e neanche sa di ignorarle; solo col corpo sta nella città; colla mente, invece, vola attraverso la terra e il cielo, investigando per ogni via la natura degli enti, di ciascuno in universale. E la gente ordinaria perciò lo deride, come facea di Talete la serva di Tracia, che, vedutolo cadere in un pozzo, mentre guardava in alto, gli dava la baia perchè le cose su in cielo fosse sollecito di saperle, e di quelle che avea davanti e tra i piedi non s'accorgesse. E così infatti succede del filosofo: pare alla gente uno zotico e un disadatto, ignorante di quanto gli sta davanti e tra i piedi: mentre cerca col pensiero la natura dell'uomo, neanche s'accorge del vicino; non sa in pubblico o in privato trarsi d'impaccio; non sa biasimare, non sa lodare; ciò che in altri è oggetto di biasimo non si cura di scoprire, e, se trattisi di lodi, udendo le altrui iattanze, le deride apertamente. Si magnifica, per esempio, un tiranno od un re? Ebbene, " gli par di sentire felicitare un mandriano, come a dire un porcaio o un pecoraio o anche un vaccaio, che munga molto „. Si lodano i vasti

possessi? Ed ei li considera come un'angusta striscia di terra, avvezzo com'è a guardar a tutta la terra. Si celebra il sangue sceso per lungo ordine di magnanimi lombi? Ed ei considera la nobiltà delle stirpi una misera cosa nell'infinito numero delle generazioni umane e delle loro vicende.

Inabile, adunque, in tutto questo il filosofo ed impacciato.

Invece, quando si sollevi nella propria regione e sollevi altri con lui, e, per esempio, dalle questioni di torto privato assurga alla ricerca di ciò che è giustizia ed ingiustizia per sè, dalla disputa se il re sia felice, alla contemplazione dell'idea stessa dell'ufficio regio e della felicità umana, le parti allora s'invertono: non egli appare impacciato, ma il retore, il politicante, di ricambio: questo piccolo ed acre e litigioso spirito forense, preso come da vertigini per l'altezza da cui pende sospeso, guardando così per aria d'in su, tutto sgomento per non esserci abituato, diventa lui oggetto di riso, questa volta, non già alle serve o ad alcun altro del volgo ignaro, poichè non se n'accorgono, ma ad ogni spirito liberalmente educato. Gli è che il filosofo può parere inabile in arti servili; ma gli altri sono inabili e restan muti nell'alta musica dell'anima (1). Sicchè d'ogni altra migliore la vita del filosofo, e, se questa prevalesse, ci sarebbe più pace fra gli uomini e mali minori. Ma i mali non si possono sopprimere quaggiù; qualche cosa di contrario al bene è pur necessario che esista: il male solo tra gli iddii non può aver sede. Ragione per cui bisogna provarci di fuggire colassù al più presto; e tal fuga vuol dire assomigliarsi a Dio più che si può; e tal somiglianza vuol dire diventar giusti e santi e sapienti (2). Appunto, il filosofo, il sapiente aspira a tal somiglianza con Dio: " Iddio non è da nessuna parte, per nessun modo ingiusto, ma giustissimo al sommo, e nulla v'ha di più somigliante a lui che quello di noi che sia diventato alla sua volta giustissimo ". In ciò sta il valore dell'uomo, il conoscere ciò è sapienza e virtù vera; chè la virtù si deve praticare, non già per non parere cattivi o per parer buoni, ma, appunto, per assomigliarsi a Dio, cioè per esser buoni: il premio della virtù sta in questo innalzamento morale, in questo raggiungimento della perfezione suprema. Come il castigo dell'ingiustizia non è quello che si crede comunemente, battiture e morti, a cui talora soggiace chi non ha commesso ingiustizia, ma l'allontanarsi dall'esemplare divino, e

(1) Sull'armonia nella vita del filosofo vedi anche PLATONE, *Lachete*, XIV, 188 D.

(2) Che ci si deva assomigliare a Dio è ripetuto anche altrove, e più volte in Platone. Cfr. *Fedone*, LVII, 107 C; *Fedro*, XXXIII, 252 E-253 A; *Repub.*, VI, 13, 500 B C D; X, 12, 613 A; *Timeo*, XLIII, 90 B C; *Leggi*, IV, 7-8, 716 B C.

l'assomigliarsi al suo contrario, al male, e il vivere una vita a immagine di questo. " Esistono, amico, due tipi nell'universo essere, il divino felicissimo, il privo di divino miserissimo, e costoro, non vedendo ch'egli è così, non s'accorgono, per la loro stolidezza e per un'estrema demenza, che si rendono somiglianti a questo per i loro ingiusti atti, e dissomiglianti da quello. Di che, s'intende, pagano il fio vivendo una vita a immagine di quello a cui s'assomigliano ". Eppure si credono abili costoro a vivere una cotal vita, quando specialmente riescano a sfuggire la punizione comune, e, " se noi si dica che, ove non si liberino di quella abilità loro, alla dipartita di quaggiù non li accoglierà quel luogo lassù puro dai mali, e qui serberanno sempre la simiglianza della lor condotta, malvagi tra mezzo a malvage cose, ci ascolteranno addirittura come gli abili e astuti ascoltano gli stolidi ". Sebbene, " quando bisogni loro render ragione o chiederla in privato di ciò che vilipendono, e vogliano virilmente stare a sindacato un bel po' e non fuggire vilmente, allora finiscono fuor d'ogni aspettativa col non piacere neanche a se stessi in quel che dicono; e quella loro retorica, comecchessia, si dissecca, sì da parer essi fanciulli e niente più " (1).

E questa solenne figurazione del sapiente, del filosofo, Platone, ancora, allarga e completa altrove, nella *Repubblica* specialmente.

Filosofo è colui che ama contemplare il vero ed il bello, e non in parte solo, ma nella sua totalità; non a intervalli, a sbalzi, ma senza interruzione, sempre; non nelle sue manifestazioni fuggevoli, ma in sè, nella sua essenza; di ciò che sembra, di ciò che è oggetto d'opinione, non può contentarsi il filosofo; l'opinione è un che di mezzo tra ciò che è e ciò che non è, tra la scienza e l'ignoranza, ed egli non può volere che la scienza, non può contentarsi che solo di ciò che è (2). E, poichè vuole il vero ed il bello nella sua interezza, sarà nemico di menzogna; possono la verità e la menzogna stare insieme? E, poichè ogni desiderio suo s'indirizza a quell'unico oggetto, ogni altro desiderio per altri oggetti s'attenuerà in lui, come ruscello sviato dalla corrente, e amerà solo il piacere dell'anima, e i piaceri del corpo lascerà affatto da banda, se pure vorrà essere filosofo davvero e non in apparenza. E sarà adunque temperante, non sarà avido di ricchezze, non sarà gretto, non sarà illiberale: la piccolezza di mente non si confà ad un'anima

(1) *Teeteto*, XXIV-XXV, 173 D-177 B, 90 B C.
(2) *Repub.*, V, 19-22, 474 D-480 A.

che debba poter sempre innalzarsi all'universale essere divino ed umano. E a tale magnificenza di pensiero e splendore di contemplazione non converrebbe neppure reputare gran cosa la vita umana; sicchè neppure la morte stimerà paurosa un simile uomo; niente può avere di comune la vera filosofia con una vile natura. E, se tale è il filosofo, temperante, ordinato, non avido di ricchezze, non gretto, non presuntuoso, non vile, neppure sarà difficile nei suoi rapporti cogli altri uomini e ingiusto; sarà, anzi, mite e giustissimo (1). Chè infatti chi ha la mente rivolta alla contemplazione di ciò che è, non ha agio di guardare in giù alle faccende degli uomini e, battagliando con essi, riempirsi l'animo di livore e malevolenza; fissando lo sguardo in ciò che è ordinato e sempre eguale a se stesso, in ciò che non fa nè patisce ingiustizia, è impossibile non studiarsi d'imitare questo esemplare e assomigliargli: " il filosofo, convivendo con ciò che è ordinato e divino, ordinato e divino, per quanto è ad uomo possibile, egli pure diventa " (2). E, adunque, s'avvia a possedere quel massimo grado di virtù e di conoscenza che è possibile ad uomo. " Agli estremi limiti del mondo intelligibile è l'idea del bene, e a mala pena si scorge, ma, non appena scorta, uopo è di conchiudere ch'essa è per tutti cagione d'ogni bene e d'ogni bello; genitrice, nel mondo visibile, della luce e del signore di essa; nel mondo intelligibile, sovrana dispensatrice di verità e d'intelligenza " (3). A quest'idea del bene, ch'è Dio stesso, assurge il filosofo, e, ad essa assurto, mentre è nella pienezza della conoscenza è, insieme, nella pienezza della virtù e della felicità. Giunto a tanta altezza, non dovrà però restare sempre lassù e non ridiscendere fra gli uomini, poveri prigionieri in pena fra le oscurità e le ombre della caverna (4): per quanto gli costi; per quanto, sceso dalle divine contemplazioni a queste nostre miserie umane, ei debba trovarsi a disagio, costretto com'è a contendere per le ombre della giustizia o per le immagini che riflettono queste ombre, e a contenderne sempre nel modo onde le intende la gente che mai giustizia non vide; per quanto, in questa schermaglia, corra il rischio di apparire fin ridicolo, avendo la vista corta d'una spanna, prima che sia abituato alle tenebre circostanti (5); ei dovrà tuttavia scendere, ad ogni modo, nel consorzio degli uomini e abi-

(1) *Repub.*, VI, 2, 485 B-486 B.

(2) *Repub.*, VI, 13, 500 B C D.

(3) *Repub.*, VII, 3, 517 B C.

(4) *Repub.*, VII, 4, 519 D. Vedi la famosa immagine della caverna in *Repub.*, VII, 1-2, 514 A-517 A.

(5) *Repub.*, VII, 3, 517 E.

tuarsi a queste tenebre: una volta abituato, vedrà meglio degli altri e riconoscerà ciascuna immagine quale sia e di che sia, per aver già visto il vero della bellezza, della giustizia, del bene; e reggerà la città vigilando e non sognando; non sognando, come sogliono i più ora, che contrastano per le ombre e tumultuano l'un contro l'altro per avere il comando, come fosse un gran bene; il filosofo non avrà alcuna ambizione di reggere la città e, appunto per questo, la reggerà ottimamente e tranquillamente; egli è in una condizione di vita ben migliore del comando e, appunto per questo, comanderà bene: solo chi è ricco, non d'oro, ma di ciò di cui dev'esser ricco il felice, cioè d'una vita buona e saggia, deve accostarsi alla cosa pubblica; chi vi si accosti, cupido di ricchezze e d'onori, per strapparne benefici per sè, e, adunque, voglia il comando per il comando, perderà se stesso e la città (1).

II. Mi sono indugiato in questa figurazione platonica del sapiente, del filosofo, perchè, lasciando tutto ciò che vi ha messo di proprio Platone, indottovi dalla sua dottrina delle idee, e specialmente dell'idea del bene, e del reggimento degli Stati per opera dei filosofi, mi pare vedervi i tratti generali della dottrina di Socrate, i punti essenziali di quella che fu chiamata, e si può considerare veramente, la riforma socratica.

Ben pensare e ben vivere, scienza e moralità, ecco la formola che definisce la dottrina di Socrate, ed ecco, insieme, gl'ideali attuati nella persona del filosofo, che Platone ci presenta: la scienza, innalzando l'uomo al di sopra, per così dire, di se stesso, in un mondo divino, nella contemplazione del vero, mentre gli purifica la mente, gli purifica nello stesso tempo il cuore, mentre gli affina le facoltà dell'intendere, gli affina nello stesso tempo quelle dell'operare, onde pensiero e azione vanno di pari passo, e alla più alta forma di sapere s'accompagna la più alta forma di virtù; la piena fioritura, il pieno sbocciare della mente trae seco come conseguenza la bontà del volere; la maturità dell'intelligenza, la maturità della persona umana tutt'intera. Non è il sapere sterile contemplazione, senza effetti nella vita; non è luce che illumini dal di fuori; è fuoco interno che riscalda; è forza viva di moto e d'azione. Il sapere è qualche cosa d'imperatorio e di regio, comanda e governa; dov'esso regna veramente, è impossibile che regni insieme una cosa diversa. I più credono che, quantunque l'uomo possieda il sapere, pure non lo governi il sapere, bensì

(1) *Repub.*, VII, 5, 520 B-521 B.

qualcos'altro, considerando il sapere come uno schiavo, tirato in qua e in là da tutti gli altri moventi dell'animo. Ma niente di più erroneo di una tale credenza; il sapere non serve, comanda; chi sa il bene non potrebbe in alcun modo essere indotto da altra cosa a fare diversamente da questa sua scienza (1). Appunto per ciò la vita acquista valore per il sapere; il sapere è virtù e moralità e una vita senza sapere non mette conto che l'uomo la viva (2). Cosa singolare poi, la vita virtuosa, effetto del sapere, diventa, alla sua volta, causa del sapere: solo i temperanti, dice Socrate in un certo luogo, possono considerare, σκοπεῖν, le ottime fra le cose e tanto in parole che in fatti scernerle pei loro generi, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη; solo colla temperanza, ei soggiunge, gli uomini possono divenire, nello stesso tempo che virtuosissimi e felicissimi, abilissimi nella dialettica, διαλέγεσθαι δυνατωτάτους (3. Mirabile unione della scienza colla virtù e della virtù colla scienza! Onde la formola: ben pensare e ben vivere, scienza e moralità, che definisce la dottrina socratica, è equipollente a quest'altra: ben vivere e ben pensare, moralità e scienza.

Ma Socrate non si limita a proclamare quest'unione indissolubile del pensiero e dell'azione, verità di senso comune, per quanto a lungo misconosciuta o, certo, insufficientemente compresa; stabilisce anche le linee generali d'una teoria del pensiero e d'una teoria dell'azione; riforma la scienza e riforma la morale.

Che cosa era la scienza prima di Socrate? I primi filosofi della Grecia non meritano questo nome di filosofi, cioè di amanti del sapere, se non per lo sforzo tenace con cui cercano la ragione ultima delle cose; ma essi procedono un po' a caso in questa ricerca. Perseguono la verità e la vogliono; e tuttavia non hanno alcuna idea delle condizioni necessarie ad assicurarne il possesso, dei mezzi atti a facilitarne la scoperta. Vedono che la verità è al di là della percezione sensibile, al di là dell'opinione comune, e appunto a quest'opinione, all'affermazione, diremo, istintiva, oppongono la scienza, la cognizione riflessa; e intanto della scienza ignorano il metodo, e non saprebbero poi dirci perchè convenga trascendere quel primo grado di cognizione. Spesso anche è una specie d'intuizione che li guida, una specie d'ispirazione; al pari delle Sibille che, ispirate dal nume, indovinano qualche volta l'avvenire, essi pure come in una forma d'oracolo indovinano il vero,

(1) Plat., *Protagora,* XXXV, 352 B C.
(2) Plat., *Apol.,* XXVIII, 38 A.
(3) *Memor.*, IV, 5, 11-12.

senz'altra garanzia per questo che la fermezza delle loro convinzioni. Poeta e scienziato si fondono, d'ordinario, in essi, e sarebbe difficile scernere nel loro pensiero ciò che spetta allo scienziato e ciò che spetta al poeta: di qui appunto i loro ardimenti, onde nessuna difficoltà vedono insolubile, e non pongono limiti alle loro ricerche, e scambiano la congettura colla certezza, e gli oggetti che sfuggono per natura ad ogni determinazione scientifica, considerano come suscettibili di conoscenza indubitata.

E colla Sofistica la scienza non è meglio assodata nelle sue condizioni, diremo così, formali, nel metodo e nei limiti delle sue ricerche. Anzi, poichè ha cambiato d'oggetto ed è passata dal fatto naturale al fatto umano, da un fatto relativamente immutabile a un fatto estremamente mutevole e cangiante, è diventata essa pure della natura dell'oggetto suo, e nessuno potrebbe più coglierla oramai, ha assunto aspetti e facce infinite, specie di proteo che ti sguscia sempre di mano, sicchè finisci col credere ch'essa non esista veramente per sè, e non sia che nell'arbitrio, nel capriccio dei singoli individui. Non c'è per la Sofistica un vero che valga per tutti, il vero è per ciascuno ciò che gli par vero, è l'uomo la misura di tutte le cose; non può essere, adunque, la scienza che il riflesso di tutto ciò, mera opinione individuale senza stabilità, appunto un che capriccioso, arbitrario.

Socrate non s'acconcia a queste condizioni in cui trova la scienza. Conscio del suo potere nella vita, sapendo, anzi, che solo essa dà valore alla vita, vuole ritrarla dalla rovina che la minaccia, lo scetticismo, vuole fondarla su basi salde, tracciarne il metodo, determinarne i confini, rialzandola così, insieme, nell'estimazione universale e costituendola nel suo alto ufficio di guida dell'individuo e della città.

Ed ecco, anzitutto, per lui la teoria dei concetti. Non l'apprensione del particolare ci può dare la vera cognizione, ma il riscontro dei particolari e l'induzione dell'universale dai particolari; il particolare muta, l'universale rimane; e, appunto, la scienza non può consistere che nel conoscere questo universale, l'essenza permanente, i concetti delle cose: trovare questi concetti e definirli, sta qui tutta la scienza. " L'uno nel diverso ", ecco il gran principio della filosofia di Socrate, fecondo di conseguenze infinite, anche fuori di quel campo morale in cui il maestro lo voleva applicato.

E infatti tutte le cose hanno in sè un che di uno e d'identico, hanno la loro essenza, il loro concetto, e sono perciò suscettibili di definizione. La dialettica dei concetti, iniziata da Socrate, involge l'idea di una scienza universale, nonchè, insieme, appieno disinteressata. E l'idea non va perduta. Tenta attuarla dapprima Platone,

per quanto, secondo l'esempio del maestro, miri egli pure soprattutto alla pratica anche nelle sue speculazioni più alte, riguardanti le ragioni ultime delle cose e del mondo. E Aristotele poi assurge, insieme, ad una scienza universale e ad una concezione perfettamente apollinea della scienza. Sapere per sapere, e non soltanto per operare, sapere anche se non si dovesse operare, μηδὲν μέλλοντες πράττειν, ecco come l'iscrizione posta in fronte a quel tempio augusto che è la sua *Metafisica* (1). E i concetti socratici essi pure in loro stessi si mostrano dotati d'una fecondità meravigliosa. Ne derivano, anzitutto, le idee di Platone che sono, appunto, i concetti socratici trasportati dalla cognizione alla realtà, elevati, da semplici norme della conoscenza, a princìpi metafisici dell'essere ed applicati alle questioni speculative della filosofia della natura: i concetti riguardano ciò che è fisso e permanente; non possono adunque avere ad oggetto le cose sensibili, mutevoli e cangianti; appunto perciò devono trascendere le cose sensibili, devono essere separati da esse, realtà vera da realtà soltanto apparente, modello e norma da ciò che modello e norma riceve (2). E ne derivano le forme d'Aristotele: il concetto, l'universale non abita in un mondo diverso da quello degl'individui, dei particolari; bensì, è in questi immanente, come essenza loro e, insieme, come loro intima virtù operatrice e loro fine.

È veramente straordinario il cammino che solo in Platone e in Aristotele hanno percorso i concetti socratici: se dovessimo tener conto anche delle scuole che succedono a quei due sommi, e poi della filosofia del medio evo e della stessa filosofia moderna, si vedrebbe quanta parte del pensiero umano era in essi contenuta, come in germe fecondo di vita.

Hanno in Socrate i concetti valore più che altro formale, valore di norme, di leggi del sapere e, insieme dell'operare; diventano in Platone e in Aristotele la realtà, la sola, la vera realtà. " Che cosa è l'essere senza l'idea, la materia in quanto materia? „ si domanda Platone, e risponde: " è semplicemente non-essere, e tutto il resto è mescolanza d'essere e non-essere, e non partecipa dell'essere se non in quanto partecipa dell'idea; l'idea, cioè il concetto obbiettivo, è tutta la realtà „. E in Aristotele, ancora, il concetto obbiettivo, o l'idea o la forma, com'egli la chiama, costituisce

---

(1) I, 1, 930 *a*, 21-26. Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' ἑαυτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν, ἀλλὰ καὶ μηδὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων.

(2) Aristot., *Metaph.*, I, 6, 987 a, 29-987 b, 20.

l'essenza, la realtà e l'anima delle cose; e la forma pura, la forma senza materia, il pensiero che pensa se stesso, non un diverso da sè, νόησις νοήσεως, è la suprema, l'assoluta realtà.

Di dove si ritrae anche che la filosofia socratica del concetto avea per conseguenza logica l'idealismo. E doveva averla; non tanto perchè Socrate non curasse le ricerche fisiche e studiasse esclusivamente il fatto umano e sociale, quindi attribuisse più alto valore al mondo interno che al mondo esterno; quanto perchè, se il saper vero non può venir dato che dal concetto, il vero essere delle cose non potrà consistere che in ciò che il concetto fa conoscere, cioè in un'essenza che il pensiero coglie ed abbraccia: il pensiero perciò diventa esso la forma e la ragione finale delle cose e i πράγματα vengono sostituiti dai λόγοι e gli ὄντα dall'ἀλήθεια τῶν ὄντων; che è, appunto, il grande mutamento attuato da Socrate, di fronte alle precedenti filosofie della natura. Queste guardano alle cose considerate in se stesse, Socrate guarda alle cose attraverso i concetti: " temetti, egli osserva, che non avessi ad accecare del tutto l'animo guardando alle cose cogli occhi e con ciascuno dei sensi cercando di toccarle: mi parve convenisse, rifuggendomi nelle ragioni, considerare in queste la verità degli esseri „ (1).

E idealismo vuol dire anche finalismo; anzi, il finalismo è dottrina più veramente socratica dell'idealismo. L'idealismo è ancora incerto, indeciso nella mente del maestro, non tale ad ogni modo ch'egli se ne potesse rendere perfettamente ragione; il finalismo, invece, è quella delle sue concezioni speculative di cui avesse più sicura coscienza. L'operare nell'uomo dipende, in fondo, dal pensiero che lo regola, dal fine che lo attira; il concetto dell'operare è il fine dell'operare: ebbene, come l'operare nell'uomo, così anche l'operare nella natura; la finalità spiega non il mondo umano solo, ma anche il mondo fisico. Per quanto di ricerche fisiche Socrate non s'occupasse, non poteva un pensatore come lui, che applicava una riflessione così profonda al problema della vita umana, non avvertire i numerosi rapporti che uniscono l'uomo al mondo esterno; l'uomo è come un sistema di fini; è un sistema di fini egualmente il mondo esterno; non possono il mondo umano e il mondo naturale avere diversità di piano e di costituzione. Non si tratta, certo, in Socrate, come già abbiamo osservato altrove (2), di un finalismo profondo che scopra i rapporti interni delle differenti parti della natura col fine, insito in ogni essere naturale, della sua

(1) Plat., *Fedone*, XLVIII, 99 E.

(2) Cfr. lo scritto " *Da Democrito ad Epicuro* „ nel mio volume " *Fra il pensiero antico e il moderno* „, p. 172-173.

esistenza e della sua costituzione; si tratta, più che altro, di un finalismo esteriore, che tutto riferisce al bene dell'uomo, come al suo fine supremo e che, ad ogni modo, dà alle cose un adattamento affatto accidentale rispetto alle cose stesse. E tuttavia quale largo svolgimento ha avuto l'idea finalistica da lui lanciata! Le cause finali dominano sovrane in Platone, in Aristotele, negli Stoici; solo alcuni discepoli d'Aristotele, Stratone di Lampsaco, Aristosseno, Dicearco, vorrebbero opporsi a tale finalismo dominante, e sovrattutto Epicuro tenta un ritorno alle vecchie idee meccaniche dei pensatori anteriori a Socrate, specialmente degli atomisti (1).

III. Ma, come si diceva, non in vedute e dottrine determinate e concrete sta, nel rispetto teoretico, l'importanza di Socrate; bensì in una nuova concezione della scienza, in un'esposizione originale di questa concezione, nella sua maniera di comprendere il problema e il metodo della scienza (2), in un istinto potente di ricerca, in un, vorrei chiamarlo, fiuto filosofico meraviglioso, onde, proprio come un cane, un cane di Laconia, secondo il paragone che di lui fa Zenone d'Elea, ei corre di qua e di là dietro ai discorsi e ne segue le orme (3), e a tutto attende con occhio curioso e di tutto vuole rendersi conto, e scruta assiduamente gli altri e se stesso e nell'assillo del sapere, sempre risorgente, mai non posa. Questo spirito così assetato d'analisi e d'esame e la straordinaria abilità dialettica onde s'estrinseca e si attua; questa tendenza a tutto razionalizzare, anche i più umili fatti, e in tutto assodare il dominio della ragione; quest'opera, a cui una vita intera è consacrata, d'evocare e risvegliare idee, di risolvere problemi, di porne dei nuovi; questo pensatoio, φροντιστήριον — per adoperare la parola d'Aristofane, ma volta a miglior significato — continuamente in azione, è il tratto più distintivo di Socrate e quello, insieme, su cui si fonda sovrattutto la grandezza sua come filosofo.

Eppure, appunto, questo tratto distintivo fu ultimamente oggetto di apprezzamenti aspri, di critiche acerbe. Socrate, si disse, creò e rappresentò il tipo dell'*uomo teoretico*, ἄνθρωπος θεωρητικός; arrestò col suo razionalismo lo sviluppo della spontaneità nell'arte, nella morale, nella religione; iniziò un movimento di dissoluzione degl'istinti fondamentali del genio greco; impose schemi logici e concettuali a tutta quanta l'attività umana, e impedì che l'uomo

(1) Vedi ancora il mio scritto "*Da Democrito ad Epicuro*", p. 191-193 del volume "*Fra il pensiero antico e il moderno*".

(2) Cfr. Zeller, op. cit., II, p. 38.

(3) Plat., *Parmenide*, VI, 128 C.

si mantenesse in un rapporto estetico spontaneo e geniale con la natura e con la vita; i Greci perdettero per lui la loro ingenuità, la loro spontaneità, la loro schiettezza, e in arte specialmente chi subì il suo influsso come Euripide, mostrò quanto tale influsso fosse pernicioso; appunto in questo poeta è tolta al dramma ogni solennità e significazione metafisica, è bandito ogni elemento dionisiaco, si attende troppo ai particolari, troppo ragionano i personaggi, il flagello della dialettica distrugge l'essenza stessa del dramma (1).

Ma questa critica, oltrechè si fonda su un concetto della grecità che diremo di maniera, trascura elementi di fatto importantissimi. Lasciando Euripide e il suo dramma, questione troppo grave e complessa per trattarla qui, non è vero che Socrate volesse una vita intellettiva solamente astratta e si appagasse al puro ideale dell'ἄνθρωπος θεωρητικός, e soffocasse la spontaneità e la freschezza e gli altri tratti distintivi del genio greco; anche egli è un uomo in carne ed ossa, si osservava altrove (2), non il tipo della razionalità universale ed eterna; anche nelle sue vene scorre il sangue della sua nazione, e quanto d'esotico è in lui, o è appena alla superficie, o è compensato da una più larga umanità. La ragione è, certo, vita per Socrate; ma non alla ragione ei sagrifica le ragioni della vita; ei non vive d'astrazioni, di concetti e di idee campate in aria, bensì alla ragione dà tutto il suo entusiasmo, tutte le energie vive e feconde d'una natura geniale; e il suo insegnamento, la sua parola trascina e conquide. È difficile oggi rendersi conto delle seduzioni di questa parola; ma quanto potente dovette essere, se sollevava in tumulto l'anima d'Alcibiade e gli strappava le lagrime, e quale finezza d'ironia dovette avere, se per essa il maestro era paragonato a Marsia, il satiro flautista! (3). Sicchè anche la bellezza dovette essere nell'insegnamento di Socrate; quella bellezza ch'ei cercava con tanto amore nelle opere degli artisti, e ch'era poi una forma di bontà, anzi la bontà stessa: per il Greco tutte le qualità dell'anima che corrispondono alla bellezza, sono quasi delle virtù; la bellezza e la grazia coronano, in un'anima ben fatta, la fortezza e la temperanza; l'uomo perfetto è ad un tempo l'uomo bello e buono; e l'insegnamento di Socrate è tutto pieno di questo sentimento e mira a diffonderlo.

---

(1) Questa critica, del Nietzsche, è contenuta in tre scritti principalmente: “*Sokrates und die griechische Tragödie*”, “*Das griechische Musikdrama*”, “*Sokrates und der Instinkt*”, che trovansi nel volume IX delle sue opere, *Nietzsche's Werke*, Band IX, Leipzig, 1896.

(2) Vedi Parte III, cap. III, p. 136 e seg. di questo mio *Socrate*.

(3) Plat., *Convito*, XXXII, 215 A-216 C.

Non razionalismo vuoto ed angusto, adunque, quello di Socrate; ma una spiritualità larga, un senso vivo della realtà dello spirito, come forza, come attività, come concentrazione di vita; uno scendere in se stessi e promuovere e affermare, appunto, i diritti della vita dello spirito, e creare e inaugurare nella realtà un mondo diverso da quello della natura che ci circonda.

Non razionalismo vuoto, perchè, anzi, si applicava all'azione o si trasformava in azione. Per Socrate infatti — e sta qui l'essenza della sua riforma morale — non sono diversi il pensiero che pensa e il pensiero che agisce; il pensiero è azione e l'azione è pensiero, la dialettica del pensiero è pur quella dell'azione, il λόγος e l'ἔργον sono la stessa cosa; il pensiero puro che si disinteressa dell'azione, è un non-senso; l'azione pura che non bada al pensiero, non è che abitudine cieca; è impossibile separare assolutamente i due termini; non apparirebbero distinti che spezzando l'unità dello spirito.

Prima di Socrate, nessuna dipendenza fra il pensiero e l'azione; la regola di condotta era fissata dal costume, dalla legge, dalla religione; di ricondurla a' suoi principi, di fondarla su ragioni intelligibili nessuno si curava; essa rimaneva puramente tradizionale, anche in buona parte dei filosofi. Solo alcuni di questi, in particolar modo i Sofisti, s'erano provati a discuterne il valore; ma col risultato non già di riformarla, bensì di distruggerla; come la scienza, anche la morale era per opera dei Sofisti diventata un qualche cosa che non dipende se non dal desiderio, dal bisogno o anche dal capriccio dell'individuo. Socrate non vuole questa critica puramente negativa e distruttrice dei Sofisti; ma non vuole neppure che solo sul fondamento estrinseco dell'autorità e della tradizione abbia a reggersi la morale; egli vuole che ciascun individuo sottoponga alla sua riflessione personale le massime della sua condotta, per quanto generalmente accettate ó anche legalmente riconosciute, per rendersene conto egli stesso, per vederne il principio e convincersene interiormente, per legittimarle in qualche modo col suggello della ragione; solo quando la convinzione interiore detti l'azione, quando la ragione la giustifichi e il sapere la illumini, è possibile la virtù vera e la retta condotta. La morale dell'uso è morale tutta esteriore, e, naturalmente, incerta e vacillante; bisogna, adunque, controllarla col metodo della dialettica e scoprirne la verità e penetrarne il fondamento e intrinsecarsela in qualche modo, e avere anche il coraggio di eliminarla, se non regga a quest'esame; alla morale dell'uso bisogna sostituire la morale della scienza, che è, insieme, della coscienza, cioè la filosofia del bene, che è ad un tempo teorica e pratica, essenzialmente vivente, che non si compiace d'astrazioni,

che non contiene solo vedute sull'azione, ma si converte in azione essa stessa, perchè filosofare è vivere e operare e importa energia e dominio interiore e fa che l'uomo sia veramente uomo, nel pieno cosciente possesso di se stesso.

Quando si pensa qual largo posto abbia nella morale di Socrate questo possesso di se stesso, questa padronanza interiore, ἐγκράτεια, che è poi libertà dello spirito, ἐλευθερία, e come appunto tutto ciò sia determinato dal filosofare, per una specie di ufficio disciplinatore che al filosofare appartiene, si capisce anche meno l'accusa di vuotaggine e sterilità mossa al razionalismo socratico. Non è infatti una simile libertà e padronanza interiore, opera di ragione, donde poi deriva ordine e misura nelle azioni e nella vita, ciò che forma il tratto distintivo del genio greco? E non si continua un simile concetto, o, meglio, non rigermoglia e rifiorisce, quasi germe fecondo, in tutte le scuole che succedettero a Socrate? Platone lo mette a fondamento della sua morale e per poco non lo incarna e personifica nel mito dell'auriga e dei due corsieri (1); Aristotele lo riprende, dal canto suo, e sostiene che chi è padrone di sè, l'ἐγκρατής, sta saldo ai precetti della ragione e s'astiene per ragione dagl'impulsi irrazionali della passione (2); Aristippo stesso, il più ribelle dei socratici, che ha messa innanzi la teoria del piacere, trova lodevole tal padronanza di sè, e vuole, pur godendo, non lasciarsi trascinare dal godimento (3) o, per adoperare la sua espressione, vuole possedere, ma non essere posseduto (4). E Antistene a questa forza dominatrice riduce addirittura tutta la morale: ciò che il Cinico ammira di più in Socrate non è tanto il suo insegnamento quanto, appunto, la forza che metteva a dominarsi; questa ei crede la sorgente della felicità; di questa ei forma il bene (5); l'uomo è propriamente e dev'essere sovrattutto forza ed energia (6). E passa poi nella dottrina degli Stoici, vasto e profondo sistema, insieme, di morale e di metafisica, quest'idea di forza ed energia, sotto il nome più espli-

(1) Plat., *Fedro*, XIV, 237 D-238 C; XXV, 246 A B; XXXIV-XXXV, 253 C-254 E.

(2) Arist., *Eth. Nic.*, VII, 1, 1145 *b*, 10-14: καὶ ὁ αὐτὸς ἐγκρατὴς καὶ ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ... ὁ δ' ἐγκρατὴς εἰδὼς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίαι οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον.

(3) Stob., *Flor.*, XVII, 18: κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ παρεκφερόμενος δέ.

(4) *Diog. Laerz.*, II, 75: ἔχω Λαΐδα, οὐκ ἔχομαι.

(5) Cic., *De Orat.*, III, 17, 62: *patientiam et duritiam in socratico sermone maxime adamarat*: *Diog. L.*: αὐτάρκη γὰρ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.

(6) Cfr. G. Rodier, *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène*, in *Année Philosophique*, 1906, Paris, Alcan, 1907, p. 33-38.

cito di τόνος, *tensione*, *sforzo*: la filosofia dello sforzo, come fu chiamata la dottrina degli Stoici, si risolve, appunto, in un eterno sforzo dell'uomo e dell'universo perchè tutto si effettui secondo sapienza e ragione.

E, del resto, anche qualche altro aspetto del razionalismo socratico o qualche altra conseguenza lontana di esso, mostrano quanto poco fosse esso ozioso o, diremo, puramente contemplativo. L'*eupraxia* su cui Socrate ha tanto insistito e che costituisce per lui il fine supremo della vita, è, in fondo, attività razionale, è esplicazione larga e piena di quest'attività, è un bene interiore che deriva dal compier bene l'ufficio nostro di esseri razionali; i così detti beni esterni o di fortuna nulla giovano a questo bene, lo danneggiano, anzi, creatori perpetui come sono di bisogni, e ostacolo insormontabile alla libertà dello spirito; solo la ragione, cioè la sapienza e la scienza, solo essa è operatrice di bene (1). Operatrice di bene e, in generale, operatrice sempre, anche quando paia più passiva, cioè quando assurga alla contemplazione del vero e dell'ente, senza intenti propriamente operativi, nel senso usuale della parola. Qui per verità non abbiamo più Socrate; ma lo spirito è pur sempre socratico. La contemplazione pura è, infatti, in Aristotele la più alta forma di attività, l'attività pura e perfetta, quella in cui si esplica l'essenza di Dio, che è atto puro, e che, attuata in maggiore o minor misura dall'uomo, lo accosta più o meno a Dio. Il divino nell'uomo è il pensiero, e quindi, insieme, ciò che di più alto e di più nobile è in lui, poca cosa pei sensi e che non occupa posto, ma quanto grande per la potenza e la dignità! Non tema adunque l'uomo, dandosi alla contemplazione pura e alla vita teoretica, di darsi a una vita inattiva e infeconda e quasi estranea all'uomo; anzi, l'uomo è più che mai uomo a far questo; va al di sopra della natura sua, non contro la natura sua; ed è poi così più che mai attivo e operativo, essendo, appunto, atto per eccellenza il pensiero (2).

Il che anche vuol dire — e serva ciò di chiusa al nostro libro — che, se Socrate non creò sistemi, rivelò e lanciò idee, idee che altri poi fecondarono e svolsero: egli è come un picco gigantesco da cui sgorgano in abbondanza rivi e torrenti, che formano poi i fiumi, alimento e vita dei campi.

---

(1) Vedi sull'*eupraxia*, Parte IV, cap. VII, p. 253-262.

(2) Cfr. Arist., *Eth. Nic.*, X, c.[1] 7-9: e più specialmente X, 7, 8-9.

INDICE